LA

SAINTE BIBLE

TEXTE DE LA VULGATE, TRADUCTION FRANÇAISE EN REGARD

AVEC COMMENTAIRES

THÉOLOGIQUES, MORAUX, PHILOLOGIQUES, HISTORIQUES, ETC., RÉDIGÉS D'APRÈS LES MEILLEURS TRAVAUX ANCIENS ET CONTEMPORAINS.

ET ATLAS GÉOGRAPHIQUE ET ARCHÉOLOGIQUE

LA GENÈSE

ET

INTRODUCTION AU PENTATEUQUE

Par M. l'Abbé H.-J. CRELIER

Ancien professeur de philosophie



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, rue Cassette, 10

1895



LA

SAINTE BIBLE

LA GENÈSE

ET INTRODUCTION AU PENTATEUQUE

IMPRIMATUR

Parisis, die 26 octobris 1888.

✠ FRANCISCUS, Archiepiscopus Parisiensis.

INTRODUCTION AU PENTATEUQUE

§ I. — *Nom et division du Pentateuque; son importance.*

Le Nouveau Testament s'appuie sur l'Ancien, qui en est l'annonce et la préparation, et l'Ancien lui-même repose tout entier sur les livres de Moïse.

Ces livres sont désignés sous le nom collectif de *Pentateuque,* formé de πέντε, *cinq*, et τεῦχος, *volume,* sous-ent. βίβλος, *livre*, c'est-à-dire, *livre en cinq volumes*, appellation qui a passé du grec dans le latin et de là dans les langues modernes. Les juifs les appellent ספר התורה *Livre de la Loi*, ou simplement תורה, *Loi*, proprement *enseignement*, nom dérivé de הורה (*hiph.* de ירה), *montrer*, *enseigner*. C'est l'appellation la plus juste, le Pentateuque n'étant autre chose en effet que le livre des enseignements que Jéhovah a donnés par Moïse à son peuple, aux Israélites, d'où vient qu'il est aussi appelé d'un nom plus complet *Loi de Jéhovah*, et *Livre de Moïse*.

La division en cinq livres est-elle primitive, ou a-t-elle été introduite postérieurement? C'est une question sur laquelle on n'est pas d'accord. Nul doute qu'elle ne soit très ancienne. Hævernick et Kaulen l'attribuent aux Septante; d'autres tiennent pour certain qu'elle remonte plus haut, et plusieurs pensent qu'elle vient de l'auteur même. Il est incontestable en effet que le partage en cinq parties est indiqué par celui des matières; mais Kaulen fait observer que, dans les manuscrits, le texte est toujours écrit tout d'une suite, et que les quatre derniers livres n'y présentent pas des divisions plus tranchées que celles qui se rencontrent dans la suite de ces mêmes livres.

Les juifs de Palestine ont désigné les livres particuliers dont est formé le Pentateuque, sauf le quatrième, par le premier mot de chacun; ceux d'Alexandrie, et en particulier les Septante, qu'ont suivis les chrétiens, d'après leur principal contenu. Nous nous contenterons de citer ici ces noms, sur lesquels seront données les explications nécessaires en tête de chaque livre. Ce sont : 1° בראשית Berêshith, la *Genèse,* ou l'Origine du monde et de l'homme; 2° ואלה שמות Veelleh Shemoth, l'*Exode* ou la Sortie d'Égypte; 3° ויקרא Vayyiqera, le *Lévitique* ou le Code des Lévites et des prêtres; 4° במדבר *Bammidebar* et aussi autrefois וידבר Vayedabber, les *Nombres* ou la relation des deux Dénombrements du peuple; 5° אלה הדברים Elleh Haddebarim, le *Deutéronome* ou la Seconde promulgation de la Loi.

Le Pentateuque forme un tout complet en soi, qui commence avec la création du monde et finit à la mort de Moïse, le médiateur de l'ancienne alliance. Tout ce que raconte le premier livre sur les temps primitifs du genre humain et sur les origines du peuple d'Israël est en rapport plus ou moins direct, prochain ou éloigné, comme préliminaire et comme fondement, avec le royaume de Dieu, dont la fondation et les lois sont l'objet des livres suivants. Le second livre en raconte l'établissement sur le Sinaï, avec sa constitution et

ses lois fondamentales, qui sont suivies, dans le troisième et le quatrième livres, des autres lois destinées à régler les relations religieuses et civiles. Ces lois toutefois ne sont pas proposées dans un ordre systématique rigoureux, mais plutôt historiquement, à propos des circonstances qui les ont provoquées. Enfin le cinquième livre est une répétition comprenant l'histoire et la législation sous la forme d'exhortation pour inculquer au peuple l'observation de la Loi, la fidélité à Dieu et à l'alliance contractée avec lui, afin de mériter constamment son assistance.

En somme, le Pentateuque nous présente, dans les discours et dans les faits, les points fondamentaux de la religion et de la Révélation divine. Nous y apprenons à connaître Dieu comme créateur et souverain Seigneur de toutes choses, et par suite nos rapports avec lui et avec le monde, et l'état primitif du genre humain; mais surtout nous y trouvons, avec la promesse d'un Sauveur faite à l'homme, la cause du besoin qu'il en avait; avec l'élection d'Abraham pour être la tige du peuple de Dieu, les raisons pour lesquelles Dieu a voulu se choisir un peuple particulier, et les institutions qu'il lui a données pour le mettre en état de remplir la noble et sublime mission qu'il lui confiait, mission qui était non seulement de conserver dans le monde sa connaissance et son culte, mais encore d'être la source d'où se répandrait un jour sa bénédiction sur tous les peuples, le porteur de son salut dans tout l'univers. Les livres postérieurs au Pentateuque ne font guère que nous montrer sa Providence qui le dirige dans l'accomplissement de cette mission, ou qui l'y ramène par différents moyens lorsqu'il s'en écarte, jusqu'à ce que son but soit atteint.

C'est assez dire de quelle importance est le Pentateuque. Cette importance ne ressort pas avec moins d'éclat des paroles de Jésus-Christ même. « Ne pensez pas, dit-il, que je sois venu abolir la Loi ou les prophètes : je ne suis pas venu les abolir, mais les accomplir. Car en vérité je vous le dis, jusqu'à ce que passe le ciel et la terre, un iota ou un seul trait ne passera pas de la Loi jusqu'à ce que tout se fasse » (1). Or en tant que la vie du Sauveur est l'accomplissement de la Loi, ainsi que des prophètes, comment pourrait-on en avoir l'intelligence sans la connaître dans ses rapports avec elle? Si donc il est vrai que l'Ancien Testament ne peut être bien vu et bien compris qu'à la lumière du Nouveau, on peut dire aussi en toute vérité que celui-ci n'apparaît dans tout son jour qu'autant qu'il est mis en regard de l'Ancien.

Le Pentateuque n'est pas seulement la première source de la Révélation, le plus ancien document par lequel nous ont été transmises les manifestations que Dieu a daignées faire aux hommes de son être et de ses perfections, de ses desseins sur eux et des devoirs qu'ils ont à remplir pour arriver à leur fin, il a encore pour l'histoire du monde en général une valeur incomparable. C'est la seule histoire authentique qui ait un commencement et qui nous reporte non seulement à l'origine du genre humain, mais encore à celle du ciel et de la terre, de l'univers entier.

Cependant ce n'est pas comme une histoire universelle, ni même comme une histoire du peuple d'Israël, que le Pentateuque doit être considéré : il n'est ni ne veut être autre chose qu'une histoire de la religion, du royaume de Dieu sur la terre. A tout autre point de vue, il présenterait d'étonnantes lacunes, pas-

---

(1) Matth., v, 17.

sant sous silence ou seulement avec de brèves indications de longs espaces de temps, durant lesquels il n'avait à signaler aucun nouveau fait, aucun progrès particulier dans cette direction. Ainsi l'histoire de plusieurs siècles, depuis la mort de Joseph jusqu'à la persécution des Israélites en Egypte, est renfermée dans un seul verset du premier chapitre de l'Exode, et il n'est pas dit un mot de trente-huit années du séjour des Israélites dans la presqu'île du Sinaï.

Le Pentateuque présente les institutions de l'ancien peuple portées du premier coup à toute la perfection dont elles étaient susceptibles, sans qu'on découvre dans les livres postérieurs aucune trace d'un nouveau développement du droit et de la législation chez les Israélites : au lieu de fabriquer sans cesse de nouvelles lois, comme dans nos société modernes, les meilleurs princes n'avaient qu'à veiller à l'observation de celles de Moïse.

§ II. — *Authenticité du Pentateuque.*

I. — HISTORIQUE DE LA QUESTION.

L'origine mosaïque du Pentateuque a toujours été reconnue tant par les chrétiens que par l'ancienne Synagogue ; car je ne parlerai pas de quelques hérétiques des premiers siècles et du moyen âge, tels que les nazaréens, les manichéens, les bogomiles, adversaires de l'autorité divine de la Loi de Moïse plutôt que de son authenticité, ni des doutes émis par quelques particuliers, entre autres par Carlstadt et Masius, qui même, le dernier surtout, se bornent à l'hypothèse d'intercalations et explications insérées dans le texte. Les premières attaques contre l'authenticité du Pentateuque sont venues d'Isaac de La Peyrère, inventeur du système des préadamites (1), de Baruch Spinoza, père du panthéisme moderne, et du libre-penseur anglais Thomas Hobbes, c'est-à-dire, d'ennemis déclarés de la Révélation, auxquels se joignit Jean Le Clerc, professeur d'hébreu au collège arminien d'Amsterdam ; mais elles rencontrèrent une telle répulsion que ce dernier se rétracta.

Ainsi les opinions contraires à l'authenticité du Pentateuque avaient trouvé bien peu de partisans jusque vers la fin du siècle dernier. Mais lorsque la croyance à la Révélation surnaturelle de l'Ancien et du Nouveau Testament fut de plus en plus remplacée, particulièrement dans l'Allemagne protestante, par une philosophie rationaliste et sceptique, et que la négation des miracles et des prophéties rapportés dans l'Ecriture sainte, du surnaturel en général, eut été érigée en axiome de critique biblique, l'origine mosaïque du Pentateuque ne pouvait plus être admise par les partisans de ces doctrines ; car la tentative d'expliquer naturellement les miracles de la Bible était trop peu naturelle pour n'être pas bientôt écartée. A l'intelligence devenue non seulement étrangère à la Révélation, mais révoltée contre elle, il ne restait d'autre parti à prendre que de donner tous les faits surnaturels pour des mythes, des fables, ce qui n'était possible que dans l'hypothèse que les livres qui les rapportent n'eussent été écrits que des siècles après les événements. Comment en effet leur attribuer ce caractère en admettant qu'ils fussent racontés par des témoins oculaires à des témoins oculaires? Comment supposer, par exemple, que le

(1) Il ne faut pas confondre La Peyrère, né à Bordeaux, de parents calvinistes, et mort chez les Pères de l'Oratoire près de Paris en 1677, avec Benoît Pereira ou Pererius jésuite, né à Valence en Espagne en 1535 et mort à Rome en 1610, auteur d'excellents commentaires sur l'Ecriture Sainte, particulièrement sur la Genèse.

récit des plaies d'Egypte, du passage de la mer Rouge et de tant d'autres miracles que nous lisons dans les quatre derniers livres du Pentateuque eût été adressé par Moïse même à tout un peuple comme celui de faits passés sous ses yeux et dans lesquels il avait joué un rôle, et ne fût qu'une fiction? Evidemment on ne pouvait pas y songer : il fallait qu'il se fût écoulé un espace de temps assez long pour que, dans la mémoire du peuple, les réalités eussent pu se transformer en légendes, l'histoire en mythologie.

C'est ce que n'ont pu s'empêcher d'avouer les rationalistes eux-mêmes. Ainsi un des coryphées de la nouvelle critique, De Wette, dans les trois premières éditions de son *Introduction à l'Ancien Testament*, après avoir commencé la discussion sur le Pentateuque par l'observation qu'il renferme « une quantité d'événements qui contredisent les lois de la nature et supposent une intervention immédiate de Dieu », continue ainsi : « Si, pour une intelligence cultivée, il est *décidé* que de tels miracles ne sont pas réellement arrivés, on demande si peut-être ils ont paru tels aux témoins oculaires et à ceux qui y ont pris part ; mais cela aussi il faut le nier... De là il résulte déjà que la narration n'est pas contemporaine ». Ewald, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, s'exprime dans le même sens, et c'est d'après ces principes qu'il expose la formation successive du Pentateuque. M. E. Renan fait aussi cet aveu significatif : « Si le miracle a quelque réalité, mon livre (sa *Vie de Jésus*) n'est qu'un tissu d'erreurs... Si le miracle et l'inspiration de certains livres sont choses réelles, notre méthode est détestable » (1).

Ainsi ce n'est pas aux exigences de la science qu'obéissent ces critiques, mais aux exigences d'une philosophie qui se confond avec l'irréligion et le scepticisme : ce n'est pas l'amour de la vérité qui les guide, mais la haine du surnaturel, incompatible avec les principes qu'ils se sont forgés, haine qui s'étend jusqu'aux livres qui en renferment, jusqu'aux personnages célébrés dans ces livres Comment s'expliquer autrement des paroles comme celles que Reuss a laissé tomber de sa plume à propos de l'expulsion d'Agar et d'Ismaël de la maison d'Abraham ? « Ce n'est pas là de l'histoire, dit-il, ou bien Abraham est un monstre »(2). En vain l'auteur de la Genèse assure-t-il qu'Abraham, dans cette occasion, n'a rien fait que par l'ordre de Dieu même : l'auteur de la Genèse a menti, ou Dieu a commandé une monstruosité. Reuss paraît s'en tenir à la première hypothèse, puisque d'après lui ce récit n'est qu'un mythe ; mais ce résultat peut lui suffire, puisqu'il implique la négation de l'autorité divine des saintes Ecritures et le renversement de toute la Révélation.

Battre en brèche l'authenticité non seulement du Pentateuque, mais encore de la plupart des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament pour se mettre en droit de nier leur véracité, telle a été et telle est encore la grande occupation des rationalistes, particulièrement en Allemagne. « Aucun des livres qui contiennent des récits miraculeux, dit M. Vigouroux, n'a trouvé grâce devant leur incrédulité ; ils ont rejeté comme apocryphe tout ce qui suppose l'intervention divine dans l'histoire du peuple de Dieu ; ils en sont venus enfin par degrés à bouleverser de fond en comble les Ecritures et à faire une histoire d'Israël au rebours, plaçant à la fin de l'Ancien Testament les livres que la tradition avait toujours mis au commencement. D'après leur système, la Loi n'a pas été donnée aux douze tribus d'Israël avant le passage du Jourdain, mais

(1) *Vie de Jésus*, Préface de la 13[e] édit., 1867, p. v et IX (cit. par M. Vigouroux dans *La Bible et la critiq.*, p. 56).
(2) *L'Histoire Sainte et la Loi*, p. 368.

cette Loi, se développant peu à peu du germe mosaïque, a crû successivement et comme par couches, semblable à l'arbre qui tous les ans pousse et grandit, et elle n'a atteint sa forme actuelle que pendant la captivité de Babylone et les temps qui l'ont suivie. Le peuple naissant n'a donc pas été façonné par la Loi, c'est la Loi qui a été l'œuvre du peuple juif dans les derniers siècles de son existence. Après avoir nié d'abord la réalité des miracles et des prophéties, puis l'authenticité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, on est enfin arrivé au scepticisme. On ne croit plus à rien, on doute de tout, et l'on se laisse aller à toute espèce de rêves » (1).

Quoique tous les livres saints soient en butte aux attaques de la critique rationaliste, elle met néanmoins un acharnement particulier à combattre le Pentateuque, s'ingéniant à mettre ce livre en pièces avec peut-être plus d'ardeur encore que les Évangiles mêmes. Et cela se conçoit : le Pentateuque étant renversé entraînerait tout le reste de l'édifice sacré, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament, dans sa ruine, et un livre si ancien prête plus facilement le flanc à des doutes, à des objections, que les Évangiles, dont les origines sont éclairées d'une telle lumière que leurs ennemis mêmes sont obligés d'en reconnaître l'authenticité (2).

Nous n'essaierons pas d'exposer toutes les opinions que les rationalistes ont émises sur l'origine du Pentateuque : il y en a peut-être plus que de têtes, souvent les mêmes en changeant plusieurs fois. Il suffira de rapporter les principales.

Vers le milieu du XVIII[e] siècle, J. Astruc, médecin de Paris, dans ses *Conjectures sur les Mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer la Genèse*, publiées à Bruxelles sous le voile de l'anonyme en 1753, avait émis l'opinion que Moïse, pour écrire ce livre, avait fait usage de divers mémoires ou documents, qu'il s'était même probablement contenté d'y insérer. Outre dix plus petits, il en avait distingué deux principaux, reconnaissables, selon lui, à l'emploi des noms de Dieu, appelé dans l'un *Elohim* et dans l'autre *Jéhovah*, ce qui les lui avait fait aussi désigner sous les noms d'*élohiste* et de *jéhoviste*. Les idées d'Astruc, adoptées par Eichhorn avec quelques modifications et transplantées en Allemagne sous le nom d'*hypothèse des documents* (Urkundenhypothese) sont devenues le point de départ et le principal fondement de toutes les hypothèses modernes sur l'origine du Pentateuque.

Ce n'est toutefois que dans la Genèse qu'Astruc et Eichhorn avaient trouvé des documents différents ; car comme ils les distinguaient par les noms divins et que, à partir du chapitre VI de l'Exode, ces noms leur paraissaient employés indistinctement, ils avaient cru que le reste du Pentateuque avait été écrit par Moïse comme témoin oculaire. Du reste, dans leur pensée comme en réalité, l'hypothèse des documents n'impliquait nullement la négation de l'authenticité du livre auquel ils l'appliquaient. Il y avait néanmoins entre eux cette différence, qu'Astruc croyait à la vérité de l'histoire racontée par Moïse, tandis qu'Eichhorn n'y voyait que des mythes poétiques et philosophiques. Mais on reconnut bientôt qu'on ne pouvait admettre cette histoire comme authentique sans être obligé de l'accepter également comme véridique. On prétendit donc que divers écrits, autrefois séparés, avaient été réunis par une

(1) *Les Livr. saints et la critiq., rational.* t. II, p. 496.
(2) C'est ce qu'à fait entre autres M. E. Renan dans sa *Vie de Jésus*. Voy. *M. E. Renan trahissant le Christ par un roman, ou Examen critique de sa Vie de Jésus*, par l'abbé H. J. Crelier, p. 31 et suiv.

main plus récente de manière à former le Pentateuque actuel. Quand au nombre de ces écrits, Gramberg se contenta d'un élohiste et d'un jéhoviste, attribuant ce qui ne pouvait venir ni de l'un ni de l'autre à un compilateur qui aurait fait diverses additions et modifications ; Ilgen crut avoir besoin de deux élohistes, outre beaucoup d'autres documents, et de Wette regarda le Deutéronome comme un écrit particulier.

Lorsque l'hypothèse des documents s'étendit au-delà de la Genèse, il se produisit ce que Dillmann appelle « un contre-courant des représentants de l'*hypothèse des Fragments* (Fragmentenhypothese) ». Celle-ci, fondée par l'Anglais Geddes et développée par Vater et Hartmann, ne vit dans le Pentateuque qu'une sorte de mosaïque bigarrée, où domine moins un plan que le hazard. Mais elle ne pouvait tenir longtemps contre l'évidente unité de plan de cet ouvrage, et on revint à l'hypothèse des documents, tombée plus ou moins en discrédit, en la modifiant de manière à en faire l'*hypothèse des compléments* (Ergænzungshypothese). Tuch, dans son *Commentaire sur la Genèse*, 1838, développa ce dernier système en distinguant constamment l'élohiste, auteur de l'écrit fondamental (Grundschrift), du jéhoviste, auteur des compléments et des développements, mais sans prendre part davantage à la critique du Pentateuque depuis qu'Ewald, au lieu de cette simple explication, eut introduit un cortége compliqué de cinq auteurs, et même de six en y comprenant celui du Deutéronome.

Les principaux représentants de l'hypothèse des compléments sont, avec des divergences plus ou moins notables, Tuch, Ewald, Nœldecke, Bleek, Hupfeld, Reuss, Knobel, Graf, Dillmann, Wellhausen. Jusqu'à ces derniers temps les critiques rationalistes, malgré tous leurs dissentiments sur d'autres points, s'accordaient à regarder le Deutéronome comme la partie la plus récente du Pentateuque ; aujourd'hui l'opinion contraire, déjà émise par Watke, E. Reuss et quelques autres, mais presque tombée en oubli, a été rappelée à une nouvelle vie par Wellhausen, et a commencé à prévaloir parmi les critiques. Mais quelles sont les preuves qu'ils en donnent ? Sont-ce des raisons positives, de nature à entraîner la conviction ? La base sur laquelle ils s'appuient, c'est le principe hégélien et darwiniste de l'évolution. D'après ce principe dans le développement des idées religieuses, ce sont d'abord le sentiment et l'imagination qui dominent, et ce n'est que plus tard que la froide raison trouve sa place. Or dans le Deutéronome, la prédominance est au sentiment, tandis que dans les livres précédents, c'est à la raison. Donc c'est le Deutéronome qui est le plus ancien. Et une pareille démonstration est donnée comme sérieuse !

La critique du Pentateuque, qui se bornait d'abord à la Genèse, a fini par s'étendre non seulement aux quatre autres livres mosaïques, mais jusqu'à celui de Josué, de sorte que ce n'est plus du Pentateuque, mais de l'Hexateuque qu'elle recherche aujourd'hui l'origine, alléguant que c'est, non la mort de Moïse, mais la conquête de la terre promise qui forme la véritable conclusion de l'histoire des patriarches, de la sortie d'Égypte et du séjour dans le désert. Comme si on ne pouvait pas dire avec autant de raison que cette conquête même se rapporte, comme à son but final, à la venue du Messie, qui forme la véritable conclusion de toute l'histoire du peuple d'Israël ! Prétendra-t-on donc que tous les livres de l'Ancien Testament ne forment qu'un seul corps d'ouvrage ?

Le même système de critique s'est étendu à tout le reste des saintes Écritures, et a bouleversé toutes les idées reçues jusqu'ici tant parmi les chrétiens que parmi les juifs. D'après ce système, et en particulier d'après Wellhausen, qui en est le représentant le plus en vogue, « toutes ces idées sont foncièrement fausses. On donne à la Loi juive le nom de mosaïque : mosaïque, elle ne l'est point du tout, et cette dénomination doit être changée. Au lieu de parler, comme on l'a fait jusqu'à présent, de la Loi et des Prophètes, il faut renverser cet ordre et parler des Prophètes et de la Loi. Les livres bibliques ne méritent donc aucune confiance ; ils sont remplis d'erreurs et de mensonges voulus. M. Grætz l'a dit avec raison : si le système de M. Wellhausen était vrai, la loi mosaïque serait l'œuvre d'une *bande de faussaires*. La critique nouvelle nous ramène ainsi, sous une autre forme, à son point de départ, c'est-à-dire, à l'accusation d'imposture formulée par les *Fragments de Wolfenbüttel* contre les écrivains sacrés » (1).

L'influence de ces idées a été telle dans l'Allemagne protestante qu'on n'y cite plus qu'un seul exégète de renom, K. F. Keil, qui ose encore soutenir l'origine mosaïque du Pentateuque. « Aussi est-il mis dédaigneusement au ban de la science ; car, pour les rationalistes, il n'y a pas d'autre science que leurs systèmes » (2).

Pour plus de détails, voy. Keil, *Lehrb. der histor.-kritisch. Einleit.*, etc., p. 72 et suiv. (3e éd.) ; R. Cornely, *Histor. et crit. Introduct. in utriusq. Testam lib. sacr.*, II, 1, p. 19 et suiv. ; M. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* t. II, p. 496 et suiv. (2e éd.) ; *The Pentateuch, its orig. and struct., an Examinat of recent theor.*, by E. C. Bissell. Lond. 1885.

II. PREUVES INTRINSÈQUES DE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE.

La croyance commune des juifs et des chrétiens, qui pendant tant de siècles ont regardé Moïse comme l'auteur du Pentateuque, n'était-elle qu'un préjugé sans fondement, une illusion, et n'est-ce qu'a la lumière du Rationalisme, d'une philosophie aussi absurde qu'impie, que le monde devait commencer à voir clair dans cette question ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner. On verra que les preuves sur lesquelles repose cette croyance sont loin de mériter le dédain que leur opposent ses ennemis ; mais quelle qu'en puisse être la force et l'évidence, ce serait se flatter étrangement que d'espérer qu'ils s'y rendront ; ils seraient obligés dans ce cas d'admettre une révélation divine, des miracles, des prophéties, en un mot le surnaturel, dont ils ne veulent à aucun prix. Mais étudier les fondements de notre foi, c'est pour nous un excellent moyen de nous y affermir, et ce peut aussi en être un d'empêcher ses ennemis de faire autant de dupes.

Fixons d'abord l'état de la question.

En disant que Moïse est l'auteur du Pentateuque, nous ne prétendons nullement qu'il n'ait pu se servir dans son travail, surtout pour la composition de la Genèse, de documents antérieurs, tels qu'il en existait déjà sans doute depuis longtemps, puisque, comme il est reconnu aujourd'hui, l'écriture est beaucoup plus ancienne que lui. On a encore des textes égyptiens écrits au moins mille ans avant Moïse. Il y avait justement aussi en Égypte depuis les

(1) M. Vigouroux, *les Livres saints*, etc., t. II, p. 519.
(2) *Id. Ibid.*, p. 323. — M. Keil est mort dernièrement.

temps les plus anciens une sorte de littérature historique, et, comme les lettres sémitiques sont formées d'après les caractères égyptiens, l'exemple de cette activité littéraire ne saurait être resté sans influence sur les Israélites. C'est ainsi sans doute qu'ont été conservés, entre autres, divers documents généalogiques. Moïse lui-même, dans les Nombres, XXI, 14, cite le *Livre des guerres de Jéhovah*, dont il rapporte des passages. Une histoire composée avec ces secours n'en appartient pas moins à l'auteur qui les a fait entrer dans son plan et servir à son but. Les meilleurs historiens, tant anciens que modernes, n'ont pas procédé autrement, si ce n'est qu'ils ont eu soin de fondre dans leur composition de pareils mémoires, que Moïse s'est probablement contenté d'insérer tels quels dans la sienne.

Il ne faut pas confondre l'hypothèse que nous admettons ici comme très vraisemblable avec l'hypothèse documentaire dont nous avons déjà parlé, et sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Nous commençons notre démonstration de l'origine mosaïque du Pentateuque par les témoignages du Pentateuque même.

Parmi ces témoignages, il y en a qui ne concernent directement que certains passages ; d'autres regardent l'ouvrage entier,

Ceux de la première espèce sont les suivants :

Après la victoire remportée sur les Amalécites par la valeur de Josué et les prières de Moïse, Jéhovah dit à Moïse : « Écris ceci comme mémorial dans le livre » (בספר, avec l'article, comme ponctuent avec raison les masorètes, quoique les Septante traduisent simplement εἰς βιβλίον), c'est-à-dire, dans un livre déterminé, déjà connu (Exod., XVII, 14).

De même, lorsque l'alliance rompue par l'adoration du veau d'or fut renouvelée, Jéhovah dit à Moïse : « Écris-toi ces paroles ; car conformément à ces paroles j'ai fait alliance avec toi et avec Israël (Exod., XXXIV, 27) ».

Déjà à l'occasion de la première alliance, « Moïse écrivit toutes les paroles de Jéhovah (Exod., XXIV, 4) » ; et vers la fin des pérégrinations des fils d'Israël dans le désert, il « écrivit leurs départs d'après leurs marches selon l'ordre de Jéhovah (Num., XXXIII, 2). »

Il est vrai que ces textes n'attribuent directement et immédiatement à Moïse que les passages mentionnés, c'est-à-dire, la relation de la défaite des Amalécites, les conditions du rétablissement de l'alliance, le livre de l'alliance et le catalogue des marches ou des campements des Israélites ; mais si Moïse reçoit l'ordre d'écrire ces choses-là, comme étant d'une importance particulière, on peut déjà en inférer, comme on pouvait d'avance le conclure de son éducation et de son long séjour en Égypte, que l'usage de l'écriture lui était familier et qu'il écrivait sans doute bien d'autres choses encore « dans le livre ».

Cette conjecture est confirmée de manière à ne plus permettre le doute par d'autres passages du Pentateuque. Dans le Deutéronome, XXXI, 9 et suiv., nous lisons : « Et Moïse écrivit cette loi et la donna aux prêtres, fils de Lévi, qui portaient l'arche de l'alliance de Jéhovah, et à tous les anciens d'Israël ». Et Moïse leur prescrivit, disant : « Au bout de sept ans, au temps fixé de l'an-
« née de rémission, à la fête des huttes de branchages, lorsque viendra tout
« Israël pour paraître devant la face de Jéhovah ton Dieu au lieu qu'il choisi-
« ra, tu liras cette loi devant tout Israël à leurs oreilles. Et tu rassembleras
« tout le peuple, les hommes, et les femmes, et les enfants, et les étrangers
« qui seront dans tes portes, afin qu'ils entendent, et afin qu'ils apprennent,
« et qu'ils craignent Jéhovah votre Dieu, et qu'ils gardent en les faisant toutes

« les paroles de cette loi ». Et plus bas, vers. 24 et suiv., lorsque Moïse eut écrit par l'ordre de Dieu le cantique qui devait servir de témoin contre les fils d'Israël devenus prévaricateurs, le texte sacré ajoute : « Et il advint, lorsque Moïse eut achevé d'écrire les paroles de cette loi dans un livre jusqu'à leur fin, que Moïse ordonna aux lévites qui portaient l'arche de l'alliance de Jéhovah, disant: Prenez ce livre de la Loi, et vous le mettrez à côté de l'arche « de l'alliance de Jéhovah votre Dieu, et il sera là comme témoin contre toi. » Que par la loi dont il s'agit dans ces passages il faille entendre, non le Deutéronome seul, mais le Pentateuque tout entier, outre que c'est la tradition des juifs, il y a de solides raisons qui l'établissent. D'abord il est manifeste que l'expression « cette loi », à la fin des discours de Moïse, est prise dans le même sens qu'à l'entrée du livre (Deutéronome I; 5), où il est dit que « Moïse voulut expliquer cette loi ». Or ici elle ne peut désigner que les livres précédents, et non ce qui suit immédiatement, puisque dans tout le premier discours de Moïse, qui est assez long (chapitre I, 6 — IV, 49), il n'est pas même question de lois, mais seulement des bienfaits de Dieu et des événements dont le souvenir est propre à exciter les Israélites à embrasser de bon cœur sa loi et à l'observer fidèlement. D'ailleurs l'intention d'expliquer la loi suppose cette loi déjà donnée, telle qu'elle se trouvait alors, non dans le Deutéronome, mais dans les livres précédents seulement.

Mais quand même on accorderait que par « cette loi » il ne faut entendre que le Deutéronome, il n'en resterait pas moins certain que le Deutéronome suppose les autres livres déjà écrits. En effet, ainsi qu'on l'a déjà vu, il s'annonce non comme une nouvelle loi, mais comme l'explication d'une loi déjà donnée, loi sans la connaissance de laquelle il deviendrait souvent inintelligible. Qu'on lise le premier discours qui est un résumé de toute l'histoire des Israélites dans le désert, et on y rencontrera beaucoup d'allusions auxquelles on ne comprendra rien à moins de connaître ce qui est raconté dans les livres précédents. Détachée de ces livres, que signifiera cette indication chronologique qu'on lit dès le début du Deutéronome : « Et il advint la quarantième année, le onzième mois, le premier du mois, que Moïse parla aux fils d'Israël », etc. (I, 5)?

Dans le second discours de Moïse (V — XXVI), qui a tout entier pour objet d'expliquer la Loi et d'en inculquer l'observation, des lois importantes, essentielles même, qui figurent dans les autres livres, sont passées sous silence : dira-t-on qu'elles dussent être considérées comme non avenues; que les Israélites fussent libres de les fouler aux pieds, qu'ils n'eussent aucun compte à en tenir pour avoir part aux bénédictions que Moïse promet aux observateurs des préceptes et des statuts divins « écrits dans ce livre de la Loi » (Deutéronome XXX, 10)?

Le témoignage que le Pentateuque rend à Moïse comme à son auteur est puissamment confirmé par la nature et les caractères intrinsèques de ce livre. Cette preuve a ici d'autant plus de force que les adversaires que nous avons à combattre, dédaignant les témoignages historiques, prétendent décider la question uniquement par les arguments intrinsèques. C'est donc les vaincre avec leurs propres armes et leur ôter tout moyen d'échapper que de leur faire voir que ces arguments seuls la décident déjà contre eux.

Comme le fait observer M. Vigouroux, « tout livre, même inspiré, porte la trace du temps et du lieu où il a été écrit. Personne ne peut complètement s'affranchir du milieu dans lequel il vit; chacun partage plus ou moins

les préoccupations de ceux qui l'entourent, leurs idées, leurs passions, leurs besoins, et il laisse comme l'empreinte de ces idées, de ces passions, dans ce qu'il écrit comme dans ce qu'il fait. Il y marque ainsi, sans s'en douter et d'une manière inconsciente, la date de l'époque où il a vécu; car chaque siècle, avec des aspirations communes qui sont comme le fond de la nature humaine, a des besoins particuliers, des goûts différents, des tendances propres et qu'on pourrait appeler individuelles, qui tiennent aux circonstances, aux événements, au milieu. »

Mais « quoique chaque siècle se distingue par des traits particuliers, il en est dont la physionomie est plus fortement accusée, de même que, parmi les hommes, qui ne se ressemblent jamais complètement, il en est qui tranchent davantage sur les autres par une figure moins vulgaire et plus originale. Dans l'histoire du monde, il y a des moments de crise; dans l'histoire des peuples, il y a des révolutions qui surexcitent plus vivement les esprits, soulèvent plus violemment les passions, comme le mouvement des croisades ou l'explosion de la révolution française. Par un concours d'événements et de circonstances qui ne peuvent plus se renouveler dans la vie d'un peuple, il se produit même parfois un fait capital qui décide de son avenir et fixe sa destinée pour des siècles, comme la conquête de l'Angleterre par les Normands. Alors, au milieu de ces crises extraordinaires qui ébranlent toute une masse d'hommes, troublent tous leurs intérêts, modifient toutes leurs conditions d'existence, il s'accomplit des phénomènes qui ne reparaissent plus à aucune autre période de leur histoire. Ces phénomènes, on peut les saisir, on peut les déterminer et en faire ainsi comme des points de repère chronologiques, de véritables signes du temps.

« Moïse a fleuri à une époque de ce genre. De son vivant, Israël a quitté l'Égypte où il était esclave, il a commencé à mener une existence indépendante, il s'est mis en campagne pour aller conquérir la Palestine. C'est bien là l'événement le plus grave et le plus important de l'histoire d'une nation; car c'est sa naissance à la vie politique. Si nous retrouvons dans le Pentateuque la trace des mouvements divers qu'une telle révolution provoqua dans les esprits; si nous y voyons sur le vif, avec les passions qui ont dû l'agiter, avec ses élans de confiance et ses accès de découragement, ce peuple d'esclaves qui fuit l'Égypte, où il est opprimé, pour aller chercher une terre où il lui soit permis d'être libre et heureux; si, en un mot, nous avons là le tableau fidèle de l'Exode avec toutes ses circonstances et ses péripéties, nous sommes fondés à dire que l'ouvrage a été écrit à cette époque même. Il est certain qu'alors Israël se trouva dans une situation qui ne se représente plus dans son histoire. Pour que le Pentateuque nous peigne fidèlement cette situation, il faut qu'il ait été écrit au moment même où s'accomplissaient les événements : plus tard personne n'aurait pu éprouver les mêmes émotions et les faire revivre sous sa plume. Aujourd'hui l'archéologue peut jusqu'à un certain point réussir à faire illusion; il peut tenter de faire revivre l'image du passé et de lui donner ce qu'on appelle la couleur locale, et cependant, en dépit de sa science, la date où il écrit perce toujours par quelque endroit. Quiconque, par exemple, lira l'*Uarda* de M. Ebers, aussi savant égyptologue qu'habile écrivain, y reconnaîtra sans peine, malgré l'exactitude des descriptions du temps de Ramsès II et de l'Exode, les idées et les préoccupations du XIXe siècle. Mais nous n'avons pas à craindre, du reste, d'être induits en erreur par les fausses peintures de romans historiques, quand il s'agit de ces temps

reculés. Les anciens n'étaient pas archéologues, et les Hébreux moins que personne. Auraient-ils voulu l'être, les moyens nécessaires pour le devenir leur faisaient absolument défaut. Si donc un de leurs écrits nous représente d'une manière non méconnaissable l'image d'une époque déterminée, nous pouvons l'affirmer sans crainte d'erreur : cet ouvrage est contemporain des événements qu'il rapporte. Les preuves intrinsèques en faveur de l'authenticité d'un livre, preuves dont on peut abuser, mais dont on peut faire aussi un usage discret, sage et judicieux, ont alors une portée considérable. Le caractère original du temps permet de les reconnaître plus facilement qu'à une période terne et presque sans caractère, de même qu'il permet d'en faire plus aisément l'application.

« Enfin il y a des œuvres qui portent plus qu'aucune autre la marque de leur siècle : ce sont celles qu'on appelle écrits *de circonstance*, parce qu'elles ont été rédigées, non dans un but spéculatif ou purement historique, mais en vue du moment présent, pour répondre à un besoin actuel, urgent, à l'occasion, par exemple, d'un grand danger public, telles que les Apologies de S. Justin et de Tertullien au milieu du feu des persécutions. Les compositions de cette nature portent nécessairement la trace sensible et comme la marque des événements qui ont provoqué leur publication, et il est ainsi plus aisé d'en fixer la date. Si le Pentateuque a été écrit par Moïse, il a dû, par la force même des choses, être en partie un écrit de circonstance, et il devra nous être facile de le reconnaître.

« C'est avec ces principes présents à l'esprit qu'il faut le lire et le méditer, pour se rendre compte s'il est du temps de l'Exode ou d'une époque postérieure. Moïse est d'origine israélite : l'auteur du Pentateuque parle-t-il comme un Israélite? Moïse a été élevé en Égypte, il a vécu dans ce pays et dans la péninsule du Sinaï : reconnaît-on dans le livre qu'on lui attribue l'homme qui a habité l'Égypte et le Sinaï, qui a été élevé à la cour des Pharaons, qui a été en contact avec la société égyptienne? Moïse a décidé ses frères à quitter la vallée du Nil, où ils étaient accablés sous un joug oppresseur, pour aller sacrifier au vrai Dieu sur le mont Horeb et entreprendre ensuite la conquête de la terre de Chanaan : l'auteur du Pentateuque s'exprime-t-il comme un contemporain, un témoin de ces événements? Peut-on, en un mot, reconnaître en lui un homme qui a vu les faits qu'il rapporte, et dont l'âme a senti les émotions que l'Exode a dû produire sur Israël? Telles sont les questions qu'il faut se poser, et que nous allons tâcher de résoudre » (1).

Que l'auteur du Pentateuque soit Israélite par le cœur et les sentiments autant que, d'après ce livre, qui nous apprend que c'est Moïse, il l'est par son origine, c'est ce que reconnaîtra sans difficulté quiconque l'aura lu. Son amour pour ses concitoyens n'attend pas même que Dieu le charge de leur conduite, et lui fait exposer sa propre vie pour la défense d'un d'entre eux. Pendant quarante ans qu'il est à leur tête, il supporte pour eux toutes sortes de peines et de fatigues, dont il n'est guère payé que par une révoltante ingratitude, par des murmures, des séditions qui mettent plus d'une fois sa vie en danger, sans que sa charité et sa patience, malgré quelques rares plaintes qui lui échappent, se démentent jamais. Bien plus : il ose lutter contre Dieu même pour lui arracher le pardon de ce peuple coupable, et pousse le dévouement jusqu'à lui

(1) *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 12 et suiv.

dire : « Maintenant donc, si tu pardonnes leur péché... ; et sinon, efface-moi, je te prie, de ton livre que tu as écrit » (1).

Autrefois les rationalistes faisaient valoir contre l'authenticité du Pentateuque les erreurs qu'ils prétendaient y trouver sur différents points relatifs à l'Egypte; mais l'égyptologie, dans ces derniers temps, s'est chargée de leur répondre en leur montrant l'exacte conformité de toutes les indications de ce livre avec les anciens monuments de ce pays, de sorte que leurs objections se sont tournées en preuves de la thèse qu'elles étaient destinées à renverser. C'est ce qu'on peut voir en plusieurs endroits du commentaire (2). Il ne reste donc pas de doute que l'auteur du Pentateuque n'ait eu une parfaite connaissance de l'Egypte et de ses affaires. Aussi n'est-ce pas ce que nous voulons démontrer ici, mais seulement faire voir en peu de mots que ce livre a été écrit peu de temps après que les Israélites en furent sortis.

Dans la plus grande partie du Pentateuque, le souvenir de l'Egypte est, pour ainsi dire, continuellement présent, tantôt comme un mauvais rêve, quand on se rappelle tout ce qu'on y a souffert, tantôt comme un objet de regret, quand on compare l'abondance dont on y jouissait avec les privations du désert. Déjà dans la Genèse, elle apparaît comme la terre hospitalière qui, sauvée de la famine par un des fils de Jacob, offre à ce patriarche et à sa famille un refuge contre ce fléau. Mais plus tard les choses changent, et l'Exode nous montre les fils d'Israël en butte à la plus cruelle persécution. La naissance de leur libérateur, son éducation à la cour, sa mission divine, les plaies miraculeuses dont il frappe l'Egypte, enfin la délivrance d'Israël, sont retracées sous les couleurs les plus vives et les plus saisissantes. La mémoire des merveilles de cette délivrance est perpétuée par l'institution d'une fête annuelle, la plus solennelle de toutes les fêtes d'Israël, celle de Pâques, dont les rites rappellent les principales circonstances de ce grand événement, ainsi que par la consécration des premiers-nés au Seigneur. Une autre fête solennelle, celle des Tabernacles, est instituée plus tard en souvenir du séjour des Israélites dans le désert. C'est de la sortie d'Egypte, en comptant exactement les mois et jusqu'aux jours qui se sont écoulés depuis, comme pourrait le faire un contemporain qui tiendrait son journal, que l'historien date les faits postérieurs.

Heureux d'abord de se voir délivrés de la servitude d'Egypte, les Israélites au milieu des épreuves du désert, oublient bientôt cet insigne bienfait, et de cette maison de servitude, d'où ils ont poussé tant de cris et de gémissements vers Dieu, il ne leur reste plus d'autre souvenir que celui de la viande, des poissons, des concombres, des melons, des poireaux, des oignons et des ails(3), dont ils sont maintenant privés. De là de fréquents murmures contre Moïse et Aaron. Déjà avant le passage de la mer Rouge, menacés par l'armée de Pharaon, ils crient à Moïse : « Est-ce parce qu'il n'y avait pas de tombeaux en Egypte que tu nous as emmenés pour mourir dans le désert ? Pourquoi nous as-tu fait cela, de nous faire sortir de l'Egypte ? N'est-ce pas ce que nous disions en Egypte, disant : Laisse-nous, afin que nous servions les Egyptiens ; car il vaut mieux pour nous servir les Egyptiens que de mourir dans le désert » (4). A peine ont-ils célébré, dans un magnifique chant de triomphe, les

(1) Exod. XXXII, 31. « Si tu pardonnes leur péché, » sous-ent. : c'est bien.
(2) Voy. aussi M. Vigouroux, *La Bible et les découvert. modern.*, 4 vol. (4e éd.) ; A. Scholz, *Ægyptolog. u. die Bücher Mose's.*
(3) Num. XI, 4, 5 et aill.
(4) Exod. XIV, 11, 12.

nouveaux miracles par lesquels Dieu les a sauvés de l'armée égyptienne, qu'ils recommencent leurs plaintes. « Qui nous donnera, disent-ils à Moïse et à Aaron, d'être morts par la main de Jéhovah dans la terre d'Égypte, lorsque nous étions assis près de chaudières de viande, lorsque nous mangions du pain à saturité ! car vous nous avez fait sortir dans ce désert pour faire mourir toute cette assemblée par la faim » (1). Et ainsi dans maintes occasions (2) ; ils parlent même de se donner un chef pour retourner en Égypte (3). Pour répondre à toutes ces plaintes, Moïse proteste que ce n'est pas lui, mais Dieu, qui les a fait sortir de l'Égypte, et il en donne pour preuve les miracles qu'il opère en leur faveur. « Ainsi, dit M. Vigouroux, pour lui comme pour son peuple, l'Égypte est toujours en quelque sorte présente. Le peuple est constamment à se demander s'il n'aurait pas mieux fait de ne point quitter ce pays, question qui, certes ne devait plus préoccuper Israël une fois établi dans la terre promise, et sur laquelle personne n'avait plus besoin alors de défendre le libérateur des Hébreux. L'événement l'avait justifié, et, dans un livre écrit après lui, jamais de tels épisodes n'auraient occupé une si large place » (4).

On peut faire les mêmes observations à propos de la Loi. La manière dont Dieu, pour engager son peuple à l'observer, lui rappelle la sortie d'Égypte, dont il fait même l'unique préambule du Décalogue, indique que cet événement est assez récent pour que l'impression qu'il avait produite ne se soit pas encore affaiblie. La promesse qu'il lui fait, s'il l'observe, de ne pas l'affliger des maladies d'Égypte, *qu'il connaît,* suppose aussi que le souvenir lui en est encore vivant (5). Il en est de même de la menace de l'en frapper dans le cas contraire (6).

Dieu lui donne pour motif de certaines lois le souvenir de ce qu'il a souffert en Égypte : « Tu n'opprimeras pas et ne vexeras pas l'étranger ; car vous avez été étrangers dans la terre d'Égypte (7).

Il y a d'autres lois qui ont pour but d'écarter les superstitions égyptiennes. Telle est la défense de faire des sculptures ou des images comme symboles ou représentations de la divinité (8) ; celle de faire des offrandes aux morts (9).

D'autres prescriptions sont des emprunts faits aux Égyptiens. Telles sont l'organisation du sacerdoce lévitique, la construction du tabernacle et de l'arche, qui étaient pour les Israélites des marques sensibles de la présence de Jéhovah au milieu d'eux. « Or l'un et l'autre leur rappellent l'Égypte qu'ils viennent de quitter. Le tabernacle, dans son ensemble, a la disposition des temples de la vallée du Nil, autant que le comporte la différence des matériaux employés et la nécessité d'avoir dans le désert, où l'on vit en nomades, un temple portatif au lieu d'un temple de pierre comme en Égypte. L'arche est aussi un emprunt égyptien, purifié avec soin de tout alliage idolâtrique, mais gardant l'empreinte de son origine. De même que les premiers chrétiens n'hésitèrent pas à adopter, en les épurant et en les sanctifiant, plusieurs pratiques du culte païen, qui étaient bonnes en soi, de même Moïse, par l'inspiration divine, tira

---

(1) Exod. XVI, 3
(2) Voy. encore Exod. XVII, 3 ; Num. XI, 18, 20 ; XX, 5 ; XXI, 5
(3) Num. XIV, 3, 4.
(4) *Les Livres saints*, etc., p. 82, 83.
(5) Ex. XV, 26 ; Deut. VII, 15.
(6) Deut. XXVIII, 26, 60 ; XXIX, 25.
(7) Ex. XXII, 21. Voy. aussi Exod. XXIII, 9 ; Levit. XIX, 33, 34 ; Deut. X, 19.
(8) Exod. XX, 4, avec la note. Cfr Deut. XXIX, 16, 17.
(9) Deut. XXVI, 14.

de la religion égyptienne quelques pratiques qu'il adapta au culte du Seigneur, et dont il se servit avantageusement en faveur de son peuple. Celui-ci, étant familiarisé avec quelques-uns de ces usages, devait les accepter avec plus de facilité, comme il avait fait l'organisation sacerdotale »(1).

M. Vigouroux attribue aussi une origine égyptienne aux ornements du grand prêtre et à certains rites des sacrifices. « Le rational que portait Aaron, dit-il, n'était que le pectoral égyptien, avec les modifications exigées par la religion israélite (2). Sur la poitrine de certains personnages égyptiens on voit le pectoral, correspondant par sa position et par sa forme au rational du grand prêtre juif. Au milieu de cet ornement on remarque parfois les symboles de la lumière et de la vérité, c'est-à-dire l'image de Ra, dieu de la lumière, et de Ma, déesse de la vérité ; ils étaient placés sur la poitrine, comme l'*urim* devait être placé sur le cœur d'Aaron...

« L'*urim* et le *thummim*, malgré des différences essentielles, ont donc une analogie frappante avec cet objet précieux. L'absence complète de renseignements sur l'*urim* et le *thummim* dans le texte sacré est une preuve que les Israélites sortant de l'Egypte savaient ce qu'il fallait entendre par là, sans qu'on eût besoin de leur donner aucune explication particulière »(3).

Parmi les rites mosaïques qui rappellent les coutumes égyptiennes, M. Vigouroux cite le parfum sacré (4), et le sacrifice des colombes (5), exactement conforme à celui des oiseaux tel qu'il se pratiquait sur les bords du Nil (6). Il remarque en outre que « la description des objets sacrés que nous lisons dans le Pentateuque trahit la main d'un homme habitué en Egypte à apprécier les œuvres d'art en tout genre, surtout en orfèvrerie et en ameublement, sachant bien les décrire et en remettant la description écrite aux ouvriers chargés de les exécuter, comme aurait pu le faire un grand officier de la cour des Pharaons »(7).

Une observation importante à faire, c'est que le Pentateuque suppose partout en Egypte la situation que les anciens monuments nous représentent comme ayant été celle de ce pays au temps des patriarches et de Moïse, et non celle qui, d'après des monuments plus récents, avait lieu quelques siècles plus tard. Or c'est une preuve que l'auteur vivait au temps de Moïse ; car qui se persuadera jamais que, s'il avait écrit sous les rois, pendant ou après la captivité de Babylone, comme on le prétend, il eût pû avoir sur l'Egypte des connaissances archéologiques assez étendues pour être en état de distinguer entre les différentes époques de son histoire de manière à assigner exactement à chacune ce qui lui appartenait (8) ?

Non seulement l'auteur du Pentateutaqne connaît parfaitement l'Egypte, mais il suppose encore ce pays bien connu de ceux pour qui il écrit. Ainsi il emploie des noms de villes et autres lieux, considérables ou non, sans rien ajouter qui en indique la situation, parce que ses lecteurs la connaissent. De même il se sert de mots égyptiens sans en donner aucune explication, parce que ses lecteurs savent assez l'égyptien pour ne pas en avoir besoin.

---

(1) M. Vigouroux, *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 89. Voy. aussi Exod. xxv, 22, note.
(2) Ex. xxviii, 15, 30 ; xxix, 8-19.
(3) *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 93.
(4) Ex. xxx, 23-38.
(5) Lévit. I, 14-17.
(6) Voy. *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 97.
(7) *Ibid.* p. 99.
(8) Voyez plus haut, p. vi et vii.

Par contre, la manière dont il parle de la terre de Chanaan prouve qu'il n'y a jamais vécu, non plus que les lecteurs qu'il a immédiatement en vue. Assurément un auteur écrivant en France et pour des Français ne fera pas, à propos des villes les plus célèbres de ce pays, la remarque qu'elles sont en France. Que Jacob, *mourant en Egypte*, ordonne à ses fils de l'ensevelir « dans la grotte qui est dans le champ de Mahkpélah, qui est en face de Mambré, *dans la terre de Chanaan* » (1), cela n'a rien d'étonnant; mais quand l'auteur du Pentateuque croit devoir dire que des villes telles qu'*Hébron*, *Sichem*, *Béthel ;* des lieux tels que *Garizim* et *Hébal*, sont situés *dans la terre de Chanaan*, il faut en conclure que ni lui ni ses lecteurs n'ont vécu dans ce pays.

Le Pentateuque a donc été écrit, tout concourt à l'établir, dans l'intervalle qui s'est écoulé depuis la sortie de l'Egypte jusqu'à l'entrée dans la terre de Chanaan, c'est-à-dire, pendant le séjour des Israélites dans le désert. C'est aussi la date que lui insigne une grande partie de la législation qu'il renferme. Le lieu même du culte divin est adapté au désert : c'est le tabernacle, temple portatif, autour duquel campe le peuple rangé par tribus, et qui l'accompagne dans toutes ses pérégrinations. En général, tout ce qui est prescrit dans le Lévitique touchant les sacrifices, la lèpre, les purifications légales, regarde le désert et le camp. Dans beaucoup de lois rituelles, Aaron et ses fils sont nommés comme les ministres par lesquels elles doivent être exécutées, ce qui indique qu'ils vivaient encore et exerçaient le sacerdoce lorsqu'elles ont été portées. Enfin les vestiges de l'époque mosaïque, dans beaucoup de lois, sont si manifestes que, même parmi les adversaires de l'authenticité du Pentateuque, il y en a plusieurs qui ne peuvent s'empêcher de le reconnaitre et d'attribuer ces lois à Moïse. Wellhausen lui-même avoue que le *Code sacerdotal*, œuvre, selon lui, de l'élohiste et la partie la plus récente du Pentateuque, « se garde de toute allusion à des temps plus récents, au séjour dans le pays de Chanaan » ; qu' « il se tient strictement, par la forme, dans la situation résultant du voyage dans le désert, et veut en tout sérieux être une législation du désert ». Il ajoute : « il a effectivement réussi, avec le tabernacle mobile et les autres apparences archaïques, à voiler si bien le véritable temps de sa composition que les nombreuses contradictions matérielles qu'il renferme contre l'antiquité antérieure à l'exil, qui nous est connue d'ailleurs, n'ont été considérées que comme des signes indiquant combien il remonte plus haut que tous les temps historiques » (2). Il faut donc, qu'Esdras et sa *bande de faussaires*, qu'on donne pour les fabricateurs de ce Code et les rédacteurs définitifs de la législation mosaïque, aient fait une étude approfondie de l'époque de Moïse et de la géographie du désert d'Arabie, pour ne laisser échapper dans tout ce travail aucune trace d'une époque postérieure : comment, vivant dans la Babylonie, ont-ils pu faire une pareille étude?

La forme et les lacunes de la législation dont il s'agit sont encore des preuves de son authenticité.

Il fallait une loi au peuple de Dieu pour le plier aux exigences de sa vocation et le mettre en état de la remplir. Aussi est-ce la première chose dont s'occupe son libérateur. Il ne leur donne pas toutefois un Code systématique, comme n'aurait pas manqué de le faire un écrivain plus récent qui n'aurait eu qu'à recueillir des lois déjà en vigueur et à les réunir en un corps : il règle

(1) Gen. XLIX, 29 et suiv.
(2) *Prolegom. zur Geschichte Israels*, p. 10.

les choses au jour le jour, selon les occurrences. De là vient que certaines lois déjà publiées sont expliquées ou changées lorsque le besoin s'en fait sentir ; que d'autres, faites pour le désert et qui deviendraient impraticables dans la terre de Chanaan, sont abolies ou modifiées en vue de l'entrée dans ce pays.

« Une seule chose, dit M. Vigouroux, est énoncée d'un jet : c'est la loi morale, expression de la loi éternelle, indépendante de tous les temps et de tous les lieux, contenue dans ce qu'on appelle aujourd'hui le Livre de l'alliance. Le libérateur d'Israël se retire, pendant quarante jours, sur les sommets les plus inaccessibles du Sinaï, et c'est là qu'il reçoit de Dieu même ces préceptes sublimes, qui sous le nom de Décalogue, ont fait depuis tant de siècles l'admiration de tous les sages, et qui résument si bien tous nos devoirs envers notre créateur, envers le prochain et envers nous-mêmes. L'origine mosaïque de ces préceptes est si claire que beaucoup de rationalistes ne font aucune difficulté de l'accepter.

« La loi règle, de plus, tout ce qu'il y a d'essentiel en matière religieuse, le culte qu'il faut rendre à Dieu, les sacrifices, le sacerdoce. Tout ce qui est indépendant des circonstances est prévu et déjà observé dans la péninsule. Dans les longs loisirs de la vie du désert, Moïse écrit le rituel lévitique. Chaque jour on offre des victimes au Seigneur, et bientôt tous les cas que peut présenter le cérémonial, l'offrande ou l'immolation des animaux sacrés, se sont produits dans la pratique et ont été résolus. Cependant d'autres détails échappent encore au législateur, et il ne les détermine que lorsque des circonstances imprévues lui en fournissent l'occasion.

« Nous remarquons le même caractère dans toutes les autres prescriptions légales. Ce qui est général et ordinaire est réglé à l'avance ; mais des points particuliers sont oubliés, par la permission de Dieu, qui semble avoir voulu nous fournir de la sorte une preuve matérielle de l'authenticité du Pentateuque. Ce n'est que lorsque les circonstances attirent l'attention du législateur sur un cas extraordinaire qu'il pense à s'en occuper » (1). Comme exemple, M. Vigouroux cite certains points concernant le mariage, le divorce, la transmission des héritages, la peine du blasphème.

Parmi les lacunes de la législation du Pentateuque, je n'en relèverai qu'une, qui, malgré ce qu'elle a d'étonnant au premier aspect, s'explique sans peine si on admet que Moïse est l'auteur de cette législation, mais qui serait tout à fait inconcevable dans l'hypothèse de l'origine tardive que lui attribuent les rationalistes : c'est l'absence de toute disposition relative à la forme du gouvernement et à l'organisation politique du peuple d'Israël. Le législateur se contente de maintenir tacitement le régime patriarcal qu'il trouve établi, et qui suffit pour la vie nomade du désert. Mais s'il avait rédigé son Code au temps des rois, ou pendant la captivité de Babylone, ou même plus tard, serait-il possible qu'il eût ainsi passé sous silence le régime monarchique et royal ? Assurément non.

Il est vrai qu'il mentionne le roi d'Israël, mais seulement comme une hypothèse probable ou une prévision, et non comme déjà existant. Je n'en veux d'autre preuve que la recommandation qu'il lui fait de *ne pas reconduire le peuple en Égypte* (2). Cette défense se comprend au temps de Moïse, lorsque les Israélites, à la moindre occasion, exprimaient le regret d'avoir quitté ce

(1) *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 71.
(2) Deut. XVII, 16.

pays, avec le désir et même le projet d'y retourner; mais elle était devenue sans objet à l'époque des rois, dont aucun ne pouvait plus avoir la tentation d'y reconduire ses sujets, pas plus que ceux-ci de quitter la terre de Chanaan pour l'y suivre.

Une autre preuve de l'authenticité du Pentateuque, c'est le but particulier que se propose l'auteur.

Il est facile de reconnaître dans ce livre un double but, correspondant à la double mission de Moïse. Sa première mission, qu'on peut appeler universelle et permanente, était de faire connaître le vrai Dieu et d'asseoir sur des bases solides la religion de son peuple ; la seconde, qui était temporelle et transitoire, consistait à tirer les Israélites de l'Égypte pour les faire entrer dans la terre promise, afin d'assurer par une vie sociale indépendante et isolée la conservation de leurs traditions religieuses. La première a été continuée par les prophètes et les autres écrivains de l'Ancien Testament ; l'autre a été particulière à Moïse. Il n'y a eu en effet qu'un moment où il ait fallu décider le peuple d'Israël à quitter l'Egypte et à se mettre en marche pour la conquête de la Terre de Chanaan. Or ce but est visible dans tout le Pentateuque. Déjà dans la Genèse est rapportée comme une signalée faveur la promesse que Dieu a renouvelée plusieurs fois à Abraham, à Isaac et à Jacob, de leur donner cette terre dans leur postérité, et l'auteur fait encore valoir dans les livres suivants les motifs les plus puissants pour engager les Israélites à remplir l'obligation que leur impose cette promesse. Le Pentateuque, du moins les quatre derniers livres, a donc été manifestement composé à cette époque, avant l'entrée des Israélites dans la terre promise, et le témoignage qu'il rend à Moïse est tout à fait digne de foi. Je dis : du moins les quatre derniers livres, car la Genèse pourrait, à la rigueur, avoir déjà été écrite plus tôt, quoique par le même auteur (1).

Enfin, quoique la langue du Pentateuque diffère assez peu de celle des autres livres hébreux de l'Ancien Testament, ce qui s'explique suffisamment par la fixité des langues sémitiques, elle présente néanmoins quelques archaïsmes et autres particularités qui témoignent de sa haute antiquité. Tel est l'emploi de הוא, pronom de la troisième personne singulière, et de נער, substantif, comme formes communes pour le masculin et le féminin : *il* et *elle*, *jeune homme et jeune fille*. Ajoutez-y le pronom démonstratif לזה, avec l'article הלזה, Gen., XXIV, 65; XXXVII, 19, qui ne se trouve plus dans les écrits postérieurs qu'abrégé en הלז ; le ו final conjonctif, Gen., XXXI, 39; XLIX, 11; Ex., XV, 6 ; Deut., XXXIII, 16, et quelques autres formes qu'on peut voir dans le *Manuel biblique* de MM. Bacuez et Vigouroux, t. I, p. 305 (2e éd.).

III. PREUVES EXTRINSÈQUES DE L'AUTHENTICITÉ DU PENTATEUQUE.

Le témoignage que le Pentateuque rend à Moïse en tant de manières comme à son auteur est confirmé par celui de tout le reste de l'Ancien Testament. Partout le Pentateuque s'y montre connu, et dans beaucoup d'endroits il est attribué à Moïse. Depuis le temps de Josué jusqu'à celui d'Esdras et de Néhémie, partout la Loi, et le livre de la loi de Moïse, nous apparaît comme la seule et immuable règle du droit, sur laquelle sont fondées toutes les institu-

(1) Voyez cette preuve longuement développée par M. Vigouroux dans *Les Livres saints*, etc. t. III, p. 25 et suiv.

tions civiles et religieuses d'Israël. On pourra relever bien des négligences dans l'observation de cette loi, la violation plus ou moins fréquente de ses préceptes les plus importants ; mais il n'en restera pas moins incontestable que, même à l'époque si troublée des Juges, le culte public était exercé dans le tabernacle à Silo par des prêtres de la tribu de Lévi d'après les préscriptions de la Loi, et que les fidèles, à certaines fêtes de l'année, s'y rendaient en pèlerinage pour adorer Jéhovah et lui offrir des sacrifices (1). Dans l'institution de la royauté, il est procédé exactement d'après l'article du Deutéronome qui avait réglé ce point (2). Le sacerdoce et le lieu du culte sont réorganisés par les rois David et Salomon selon la loi de Moïse ; Josaphat envoie pour instruire le peuple des princes et des lévites qui avaient « avec eux le livre de la loi de Jéhovah », et réforme l'administration de la justice d'après ses maximes (3) ; Ezéchias et Josias n'abolissent pas seulement, comme l'avait déjà fait Asa (4), le culte des idoles, que leurs prédécesseurs avaient introduit, mais ils rétablissent encore le culte de Jéhovah, et par leurs soins la Pâque est célébrée par tout le peuple selon les prescriptions de la loi de Moïse (5). Même dans le royaume des dix tribus révolté contre la maison de David, malgré tout ce que firent ses rois pour confirmer la scission et la rendre définitive en détruisant aussi l'unité religieuse, la loi de Moïse resta constamment en vigueur, non-seulement pour les affaires civiles, mais encore pour la vie religieuse, comme il paraît par l'action des prophètes Elie et Elisée, Amos et Osée, dans ce royaume. C'est ce qu'a prouvé jusqu'à l'évidence Hengstenberg dans ses *Beitr. zur Einleit. in das A. T.*, t. II, p. 48 et suiv. Cette loi existait donc déjà avant le schisme ; car aucune des deux fractions d'Israël devenues ennemies ne l'aurait acceptée de l'autre. En outre, les livres historiques abondent en passages relatifs à la Loi, en allusions qui prouvent mieux que des citations expresses combien la loi de Moïse avait pénétré profondément dans la vie religieuse et civile d'Israël. Voy. Keil, *Einleit. in die Schrift. des A. T.* § 37.

L'autorité et l'influence du ministère prophétique sont également fondés sur la loi de Moïse. Tous les prophètes, depuis le premier jusqu'au dernier, dans leurs sentences et leurs discours, rappellent cette loi à leurs contemporains, la prennent pour règle des jugements qu'ils portent sur leur conduite, en renouvellent et en développent les promesses et les menaces, dont ils annoncent l'accomplissement comme certain. Ils font en même temps servir les faits historiques du Pentateuque au but de leurs exhortations, et emploient souvent les termes de la Loi, particulièrement ceux des promesses et des menaces du Lévitique, XXVI, et du Deutéronome, XXVIII, pour donner plus de force à leurs avertissements et à leurs prédictions. Voyez la réunion sommaire de ces passages des prophètes, recueillis tout au long par Hengstenberg, Caspari, Drechsler et autres, dans l'ouvrage de Keil cité plus haut, § 38 A.

Enfin la poésie, qui a été particulièrement florissante sous les règnes de David et de Salomon, a ses racines dans le Pentateuque. Déjà le cantique de Débora, si antique, mentionne expressément le Sinaï avec les circonstances dans lesquelles y fut proclamée la Loi (Jud. V, 4, 5) :

---

(1) Jud. XVIII, 31. Cfr. Jos. XVIII, 1 ; I Reg. I, 1-IV, 4.
(2) Deut. XVII, 14 et seq.
(3) II Paral. XVII, 7 et seq. ; XIX, 4 et seq.
(4) III Reg. XV, 12 et seq. ; II Paral. XV, 8 et seq.
(5) IV Reg. XXIII ; II Par. XXIX-XXXI ; XXXIV et XXXV.

Jéhovah, lorsque tu sortis de Séhir,
lorsque tu t'avanças des champs d'Édom,
la terre trembla, les cieux aussi distillèrent,
les nuées aussi distillèrent des eaux.
Les montagnes s'ébranlèrent devant la face de Jéhovah,
ce Sinaï devant la face de Jéhovah, Dieu d'Israël.

Il en est de même du psaume LXVIII (Vulg. LXVII), 8, 9, qui, d'après le titre et les meilleurs critiques, est de David :

O Dieu, lorsque tu sortis à la face de ton peuple,
lorsque tu t'avanças dans le désert,
La terre trembla,
les cieux aussi distillèrent devant la face de Dieu,
ce Sinaï devant la face de Dieu, du Dieu d'Israël.

Il est encore fait mention du Sinaï dans le même psaume, ℣, 18 : pour relever la gloire de Sion, l'auteur dit que « le Sinaï est dans le sanctuaire », de sorte qu'il a, pour ainsi dire, quitté son ancien site pour se transporter à Sion, c'est-à-dire qu'il y a dans le sanctuaire de Sion tout ce qui rendait le Sinaï vénérable, majestueux et terrible, savoir la présence de Jéhovah. Les Psaumes sont l'expression des sentiments qui se produisaient dans les cœurs des Israélites fidèles, selon la diversité des circonstances, sous l'influence de la Loi. Ceux qui célèbrent les beautés de la création ne sont que des échos du premier chapitre de la Genèse; les psaumes historiques ne font guère que résumer les récits du Pentateuque. Les livres sapientiaux sont de même tout pénétrés de la loi de Moïse. Voy. Keil, *Einleit.*, § 38 B.

A la tradition constante de l'ancien peuple se joint encore le témoignage des Apôtres et des Évangélistes, celui de Jésus-Christ même. Il est vrai que les rationalistes, ne pouvant contester ce fait, cherchent à en détruire la portée en prétendant que les écrivains du Nouveau Testament et le Sauveur lui-même n'ont fait que s'accommoder à la croyance des juifs, sans qu'on puisse en conclure qu'ils la partageassent. Il en serait d'eux sous ce rapport à peu près comme de celui qui, ne croyant pas même qu'Homère ait existé, ne laisserait pas d'employer les formules : « *Homère a dit*, *Homère a écrit* ». Mais outre que c'est une assertion sans fondement et contraire à toute vraisemblance, il y a des textes si clairs, des témoignages si formels qu'ils repoussent absolument une pareille interprétation. Ainsi lorsque Jésus-Christ dit aux Juifs, Joan., v, 45 : « Ne pensez pas que je vous accuserai auprès de mon père : il y a, pour vous accuser, Moïse, en qui vous espérez. Car si vous croyiez à Moïse, vous croiriez aussi à moi ; car il a écrit de moi. Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles » ? quand, dis-je, il leur parle ainsi, il s'appuie sur l'autorité personnelle de Moïse comme de celui qui a écrit la Loi, de manière que si cela n'était pas, il approuverait positivement l'erreur et son raisonnement tomberait à faux. De même lorsque saint Jacques, dans le concile apostolique, dit que depuis longtemps *Moïse est lu tous les sabbats dans les synagogues* (Act., xv, 21) ; que saint Paul parle du *livre* que Moïse, après avoir exposé la Loi au peuple, *aspergea de sang* (Hebr., IX, 19), et qu'en général les écrivains sacrés rapportent à Moïse tout ce qui se lit dans le Pentateuque : lois, prophéties, narrations, il n'est pas possible de révoquer en doute leur croyance à cet égard.

Les rationalistes allèguent encore contre cette preuve, que, du terrain historique et critique, elle transporte la discussion sur le terrain dogmatique

« La vraie méthode de procéder, dit S. Davidson, est de déterminer l'origine des livres de l'Ancien Testament sans égard au Nouveau. La haute critique doit décider la question d'une manière indépendante (*An Introd. to the Old Test.*, I, p. 126). Méthode vraiment commode, de récuser les arguments qui ne conviennent pas, sans se donner la peine d'en montrer le vice ! Que ne va-t-on franchement jusqu'au bout en déclarant avec S. Davidson que Jésus-Christ n'avait pas la *culture humaine* pour décider les questions de critique ?

Il est vrai qu'il y a dans la question de l'authenticité du Pentateuque un côté dogmatique. Si la Révélation mosaïque est fausse — et il s'y trouve des choses qui ne peuvent pas être vraies, si le Pentateuque n'est pas de Moïse — la Révélation chrétienne l'est également, et, avec la Synagogue, l'Église n'est plus qu'une même ruine.

Nous avons invoqué, en faveur de l'authenticité du Pentateuque, le témoignage des livres saints qui se poursuit sans interruption à travers les siècles, depuis Moïse jusqu'à Jésus-Christ ; il nous reste à faire voir que seule, indépendamment de la littérature sacrée, la tradition des Juifs suffirait pour mettre ce point hors de discussion.

Personne ne révoquera en doute, je pense, que le Pentateuque n'ait existé sous la même forme qu'aujourd'hui au ve ou du moins au IIIe siècle avant Jésus-Christ, et qu'il n'ait été en très grand honneur chez les Juifs, parce qu'ils le croyaient écrit par Moïse, représentant de Dieu auprès d'eux. En effet, dès le commencement du IIIe siècle, sous les premiers Ptolémées, a été faite la version alexandrine du Pentateuque, et personne ne regarde le Pentateuque Samaritain comme plus récent que le temps d'Alexandre le Grand. A cette époque donc le Pentateuque était reçu par tous les Juifs, et ni leur dispersion en divers pays, ni leur division en différentes sectes, n'a détruit ou diminué cet accord : juifs, hébreux et hellénistes, pharisiens et sadducéens, samaritains et esséniens, lui portaient la même vénération. Cette vénération est attestée par les plus anciens juifs, Philon et Josèphe ; mais elle remonte bien plus haut, et le témoignage d'Hécatée, ami d'Alexandre le Grand, prouve qu'elle existait déjà au IVe siècle avant Jésus-Christ. Cfr Müller, *Fragm. Histor. græc.*, II, p. 580.

Or une croyance si ancienne et si constante dans une affaire de cette importance ne peut s'expliquer qu'en la supposant fondée sur la vérité. Qui aurait jamais persuadé aux Juifs, déjà dispersés depuis le VIIe siècle et divisés en plusieurs sectes opposées, qu'un livre tout nouveau, dont ils n'auraient jamais entendu parler, avait pour auteur Moïse, le grand législateur du Sinaï, et que depuis son origine il n'avait cessé d'être pour tout le peuple la règle de la vie religieuse et civile, publique et privée? A qui serait-il seulement venu à l'esprit la pensée de leur faire accepter comme divine l'œuvre d'un faussaire dont la main aurait encore été manifeste ? Qui croira qu'une pareille fraude eût pu si parfaitement réussir qu'il n'en fût pas resté le moindre vestige?

Pour le bon sens, la chose est évidente : le Pentateuque était vénéré par les Juifs et les Samaritains, quoique ennemis, comme l'ouvrage de Moïse, comme un livre divin ; donc il l'était déjà avant leur hostilité, et ils le tenaient d'une source commune (1). De même on le trouve dans les deux royaumes

---

(1) « On ignore, dit M. Vigouroux, par qui et à quelle époque il avait été mis entre les mains des Samaritains, cependant il est assez vraisemblable que ce fut peu après leur établissement

séparés d'Israël et de Juda ; donc il y était avant la séparation. Il est évident, en effet, qu'aucun de ces peuples ennemis n'aurait consenti à le recevoir de l'autre. Il ne l'est pas moins qu'en cherchant plus haut son origine, on ne peut s'arrêter qu'à Moïse.

Est-il encore nécessaire, après cela, de réfuter sérieusement ceux qui affirment, au nom de la critique, que le Pentateuque, forgé par Esdras et Néhémie, qui le remirent au peuple comme l'ouvrage de Moïse, fut accepté comme tel par tout le monde, prêtres, lévites et simples fidèles, nobles et gens du peuple, sans la moindre opposition ni réclamation ? C'est supposer d'un côté un degré d'habileté, et, de l'autre, un degré de stupidité absolument invraisemblables. Voy. Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.*, II[e] part., ch. XXVII.

On peut voir les preuves de l'authenticité du Pentateuque exposées plus en détail dans Hævernick, *Handbuch der historisch.-kritisch. Einleit. in das A. T.*, I, 2, p. 489 et suiv. (2[e] éd.); Keil, *Lehrb. der historisch.-krit. Einleit. in die Schrift. des A. T.*, p. 161 et suiv. (3[e] éd.) ; Cornely, *Histor. et Critica Introd. in utriusq. Test. libros sacros*, II, 1, p. 33 et suiv. ; M. Vigouroux, *Manuel bibliq.*, t. I, p. 294 et suiv. ; *Les Livres saints et la critiq. rational.*, t. III, p. 1 et suiv. ; E. C. Bissell, *The Pentateuch, its orig. and struct.*, etc., p. 1 et suiv.

IV. — RÉFUTATION DES OBJECTIONS.

Nous ne nous arrêterons pas beaucoup aux difficultés des rationalistes, la plupart étant déjà suffisamment éclaircies dans le commentaire à mesure que l'occasion s'en présente ; mais il y en a encore quelques-unes sur lesquelles nous ne pouvons nous dispenser de donner des explications.

On apporte toujours en preuve de l'origine documentaire du Pentateuque l'emploi alternatif des noms de Dieu, qui est appelé *Élohim* dans certaines parties et *Jéhovah* ou *Yahveh* dans d'autres. Nous avons expliqué ces noms dans l'occasion et nous avons fait voir qu'ils ne sont pas exactement synonymes. Selon les racines différentes dont on dérive *Élohim*, il désigne Dieu ou comme l'objet de la *crainte* des hommes, ou mieux comme le *Fort*, le Tout-puissant, tandis que *Jéhovah* signifie *Celui qui est*, l'Être par excellence. Le premier est un nom commun, qui s'applique même aux faux dieux ; le second est un nom propre. On comprend qu'*Élohim*, comme renfermant l'idée de *force*, idée qu'implique aussi, du reste, la *crainte* qu'il inspire, est le nom qui convient particulièrement à Dieu comme créateur de l'univers, et c'est en effet celui qui lui est donné dans tout le récit de la création. D'un autre côté *Jévovah*, qui, comme nom propre, distingue le vrai Dieu de tous les dieux des

dans le royaume d'Israël, lorsqu'ils reçurent un prêtre du vrai Dieu, IV Reg. XVII, 27, 28. On ne peut assigner aucune autre date satisfaisante. Beaucoup de critiques prétendent aujourd'hui qu'ils ne s'en servirent qu'après la captivité ; mais la supposition qu'ils l'auraient alors accepté de la main des juifs est inadmissible. On conçoit qu'ils aient adopté le livre sacré des Hébreux, écrit dans une langue qu'ils ne comprenaient pas, sous le coup de la terreur dont parle IV Reg. XVII, 25-28, de la main du prêtre qui habitait à Béthel; il est moralement impossible qu'ils se le soient approprié à une autre époque. On ne s'expliquerait pas davantage, si le Pentateuque n'était venu entre leurs mains qu'après la captivité, comment ils n'auraient pas eu également les Psaumes et les Prophètes. On peut donc considérer le Pentateuque samaritain, sinon comme une preuve de l'origine mosaïque des cinq premiers livres de l'Ancien Testament, du moins comme une confirmation de leur haute antiquité, ce qui suffit pour réfuter la plupart des ennemis de l'authenticité du Pentateuque, qui prétendent que ce livre est postérieur à la ruine du royaume d'Israël (*Manuel biblique*, t. I, p. 301)».

nations, convient aussi spécialement sous ce rapport à celui qui se dit le *Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob*, qui a choisi leur postérité pour son peuple particulier ; en un mot, au Dieu de l'alliance. C'est aussi d'après ces différents rapports impliqués par les deux noms qu'est assez généralement réglé leur usage. Dans d'autres cas, où rien dans la pensée ne réclame l'un plutôt que l'autre, ils sont employés indifféremment. Il y a même, dans des livres postérieurs au Pentateuque, des textes qui sont répétés presque sans autre différence sinon que le nom de Dieu a été changé. Tels sont les passages du cantique de Débora et du psaume LXVIII cités plus haut (p. XIX) ; tels sont surtout les psaumes XIV (Vulg. XIII) et LIII (Vulg. LII). Pourquoi donc n'y aurait-il pas aussi dans le Pentateuque des endroits où les deux noms fussent également à leur place ?

Du reste, comme nous en avons déjà fait l'observation, que Moïse, pour composer le Pentateuque, ait eu des mémoires ou documents plus anciens et qu'il les y ait insérés tels ou à peu près tels qu'ils étaient, c'est ce qui n'a rien que de très vraisemblable et qui ne compromet en rien l'authenticité de ce livre, pas plus que les documents dont s'est servi Tite-Live et les passages qu'il a empruntés à Polybe n'empêchent l'authenticité de son Histoire romaine. L'existence de ces documents dans les mains de Moïse expliquerait assez bien le fait que la distinction des passages du Pentateuque d'après les noms divins ne va que jusqu'au chap. VI de l'Exode.

Il est d'ailleurs un fait certain : c'est l'impossibilité de partager la Genèse de manière que les passages élohistes, qui sont les plus nombreux, et que les rationalistes regardent comme l'écrit fondamental, forment un tout complet et une histoire tant soit peu suivie. Voy. M. Vigouroux, *Man. bibliq.*, p. 315, et le P. Delattre, *Le plan de la Genèse*, dans la *Revue des quest. historiq.*, juill. 1876, p. 20.

Une autre difficulté consiste dans les faits et observations postérieurs à Moïse qui se lisent dans le Pentateuque ; on y trouve même le récit de sa mort. « Quelle merveille, répond Bossuet, que ceux qui ont continué son histoire aient ajouté sa fin bienheureuse au reste de ses actions, afin de faire du tout un même corps (1) ? Pour les autres additions, voyons ce que c'est... On aura continué peut-être une généalogie commencée ; on aura peut-être expliqué un nom de ville changé par le temps ; à l'occasion de la manne dont le peuple a été nourri quarante ans, on aura marqué le temps où cessa cette nourriture céleste, et ce fait, écrit depuis dans un autre livre (2), sera demeuré par remarque dans celui de Moïse (3), comme un fait constant et public dont tout le peuple était témoin : quatre ou cinq remarques de cette nature faites par Josué, ou par Samuel, ou par quelque autre prophète d'une pareille antiquité, parce qu'elles ne regardaient que des faits notoires et où constamment il n'y avait point de difficulté, auront naturellement passé dans le texte, et la même tradition nous les aura apportés avec tout le reste : aussitôt tout sera perdu ; Esdras

---

(1) Hengstenberg et après lui Keil citent un exemple tout semblable dans l'ouvrage de J. Sleidan intitulé : *Commentarii de statu religionis et reipublicæ Carolo V Cæsare*, où dans toutes les éditions qui renferment le XXVIme livre, ajouté par l'auteur à la première après le récit de l'abdication de Charles Quint, on lit tout d'une suite, sans alinéa ni rien qui indique une autre main : « Octobris die ultimo J. Sleidanus J. U. L. vir et propter eximias animi dotes et singularem doc« trinam omni laude dignus, Argentorati vita decedit, atque ibidem honorifice sepelitur » : notice qui est même mentionnée dans la table comme une partie intégrante du livre.

(2) Jos. V, 12.

(3) Exod. XVI, 35.

sera accusé, quoique le Samaritain, où ces remarques se trouvent, nous montre qu'elles ont une antiquité non seulement au-dessus d'Esdras, mais encore au-dessus du schisme des dix tribus ! N'importe, il faut que tout retombe sur Esdras. Si ces remarques venaient de plus haut, le Pentateuque serait encore plus ancien qu'il ne faut, et on ne pourrait assez révérer l'antiquité d'un livre dont les notes mêmes auraient un si grand âge. Esdras aura donc tout fait ; Esdras aura oublié qu'il voulait faire parler Moïse, et lui aura fait écrire si grossièrement comme déjà arrivé ce qui s'est passé après lui. Tout un ouvrage sera convaincu de supposition par ce seul endroit ; l'autorité de tant de siècles et la foi publique ne lui servira plus de rien : comme si, au contraire, on ne voyait pas que ces remarques, dont on se prévaut, sont une nouvelle preuve de sincérité et de bonne foi, non seulement dans ceux qui les ont faites, mais encore dans ceux qui les ont transcrites. A-t-on jamais jugé de l'autorité, je ne dis pas d'un livre divin, mais de quelque livre que ce soit, par des raisons si légères ? Mais c'est que l'Écriture est un livre ennemi du genre humain ; il veut obliger les hommes à soumettre leur esprit à Dieu et à réprimer leurs passions déréglées : il faut qu'il périsse ; et, à quelque prix que ce soit, il doit être sacrifié au libertinage (1) ».

A côté de l'emploi des noms divins, nos critiques invoquent en leur faveur celui de la double forme du pronom de la première personne, אני ANI et אנכי ANOKHI, *je* ou *moi*. D'après eux, *ânôkhî* n'est employé que par le jéhoviste et le deutéronomiste; la forme abrégée *ânî*, plus usitée dans les écrivains plus récents, est préférée par l'auteur du Code sacerdotal, ce qui prouve d'un côté l'origine peu ancienne de ce dernier écrit, et de l'autre la distinction des sources du Pentateuque. Mais Bœttcher, tout en admettant cette pluralité de documents, remarque avec raison : « Dans l'ancienne littérature hébraïque et à la moyenne époque, *ânî* et *ânôkhî* nous paraissent employés à peu près également ; seulement *ânôkhî* est usité de préférence dans le langage tranquille de l'exposition, tandis que la forme plus courte *ânî* l'est dans le discours, où le ton est plus animé et plus véhément ; aussi est-ce surtout dans les discours de Dieu que nous la rencontrons (2) ». Le Deutéronome, où c'est un vieillard calme qui parle, a toujours la forme *ânôkhî*.

« Ce qui achève, dit M. Vigouroux, de démontrer que l'usage particulier de chacun des deux pronoms n'indique ni un auteur particulier ni une époque différente, c'est que l'usage simultané des deux formes se trouve, à toutes les époques, dans la plupart des livres bibliques dont l'unité de composition n'est contestée par personne... « La preuve du peu d'ancienneté de l'élohiste « tirée de l'usage exclusif du pronom *ânî* porte complètement à faux, et montre « combien est arbitraire la méthode qui se sert de cet argument », pouvons-nous conclure avec un critique qui a spécialement étudié la question, M. Maybaum (3) ».

Aux arguments philologiques les rationalistes en ajoutent d'autres qu'ils empruntent à l'histoire. Ainsi, pour prouver que le Pentateuque tel que nous l'avons aujourd'hui n'a été rédigé qu'après la captivité, M. Wellhausen cherche à établir que la plupart des institutions religieuses attribuées à Moïse, c'est-à-dire, les prescriptions concernant l'unité du sanctuaire, les sacrifices, les fêtes,

---

(1) *Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. XXVIII.
(2) *Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr.*, 1866. t. II, p. 6.
(3) *Les Livres saints*, etc., t. III. p. 117 et suiv.

le sacerdoce et les redevances sacerdotales, datent seulement du temps d'Esdras, d'où il conclut que les livres où elles sont consignées ne remontent pas plus haut. Son raisonnement est celui-ci; nous ne voyons pas dans l'histoire telle et telle loi observée; nous n'y trouvons pas de traces de telle ou telle institution; donc la loi et l'institution n'existaient pas.

Le vice de ce raisonnement est évident. Une loi peut avoir été observée à une certaine époque sans que l'histoire en parle, n'ayant pas eu l'occasion de le faire. Elle peut n'avoir pas été observée ou l'avoir été mal, parce qu'elle était insuffisamment connue. Elle peut aussi n'avoir pas été observée, quoique bien connue, par l'effet de la faiblesse ou de la perversité humaine. Sa non-observation, à plus forte raison le silence sur son observation, n'est donc pas une preuve de sa non-existence. Les prophètes se plaignent souvent que non-seulement le peuple, mais même les prêtres et les lévites transgressaient la Loi.

Comme preuve de la loi prescrivant l'unité du sanctuaire, Wellhausen cite le passage du Lévitique qui défend « d'égorger aucun des animaux qui peuvent être offerts en sacrifice, sans l'offrir à Jéhovah, alors même qu'on ne les immolerait que pour en manger la chair. D'après M. Wellhausen, cette loi est postérieure à la captivité. Soutenir une pareille opinion, prétendre que c'est du temps d'Esdras qu'on a défendu d'immoler des victimes, dans le camp ou hors du camp, et de les offrir ailleurs que devant la porte du Tabernacle, lorsqu'il n'y avait ni camp ni Tabernacle, c'est, comme l'a dit M. Dillmann, un véritable non-sens... Quand on est réduit à expliquer ainsi les textes, quand on en vient à prétendre qu'une loi promulguée par un homme raisonnable et regardée comme divine par tout un peuple, défendait à ce même peuple, alors dispersé non seulement dans toute la Palestine, mais aussi en Assyrie, en Chaldée, en Perse, en Égypte, de manger, sous peine de mort, la chair d'un animal quelconque qui n'aurait pas été égorgé à Jérusalem; quand on attribue à un écrivain une telle absurdité pour soutenir une hypothèse qui est en contradiction avec la tradition de tous les siècles, ne fournit-on pas ainsi soi-même la preuve qu'on soutient une thèse fausse et erronée (1) »?

La loi du Lévitique avait pour but de prévenir tout danger d'idolâtrie. Comme on aurait pu, même sous prétexte de tuer un animal pour le manger, l'offrir à de fausses divinités, le législateur interdit d'en égorger aucun de ceux qui étaient propres aux sacrifices sans l'offrir au vrai Dieu devant la porte du Tabernacle. Le remède était efficace et d'une application facile dans le désert, où tout le peuple campait autour du Tabernacle, outre que l'usage de la viande y était rare, comme encore aujourd'hui chez tous les nomades de l'Orient.

Mais il ne devait plus en être de même lorsque les Israélites seraient dispersés dans la terre promise. Aussi Moïse, au moment où ils vont en prendre possession, abroge-t-il cette loi, leur permettant de tuer des animaux et d'en manger la viande partout où ils se trouveront, sous la seule réserve du sang, qu'ils répandront sur la terre comme l'eau. En même temps il leur prescrit d'amener leurs sacrifices, leurs holocaustes et leurs autres offrandes *au lieu que Jéhovah aura choisi parmi toutes leurs tribus pour y mettre son nom;* ce qu'il répète à plusieurs reprises. « Garde-toi, leur dit-il encore, d'offrir tes holocaustes dans tous les lieux que tu verras; mais dans le lieu qu'aura choisi

(1) M. Vigouroux. *Les Livres saints*, etc., p. 137.

Jéhovah, dans une de tes tribus, là tu offriras tes holocaustes, et là tu feras tout ce que je te prescris (1) ».

Le lieu que Dieu choisit plus tard, ce fut Jérusalem, où s'éleva le temple qui devint sa demeure. Mais la défense de sacrifier ailleurs n'est pas si absolue qu'elle ne comporte des exceptions, quand les circonstances peuvent le demander. C'est ainsi que l'ont entendu les Israélites, et cette interprétation est justifiée par le Pentateuque même et par l'exemple de Moïse. Non seulement le législateur des Hébreux avait élevé lui-même un autel après la défaite d'Amalec, mais il avait ordonné d'en édifier un sur le mont Hébal après la conquête de la terre promise, ce qui fut exécuté par Josué (2). Ce dernier en éleva aussi un à Sichem (3). Les rationalistes outrent donc le sens de la prescription du Pentateuque et sont plus rigoristes que les Juifs eux-mêmes en interprétant le texte comme ils font dans l'intérêt de leur cause.

L'objection tirée des sacrifices est encore plus évidemment mal fondée. Selon Wellhausen, il n'y a que le Code sacerdotal qui attache de l'importance aux rites du sacrifice ; le jéhoviste et le deutéronomiste ne s'occupent pas de cette question : pour eux, ce qui importe, c'est de savoir à qui le sacrifice est offert, si c'est à Jéhovah ou à des dieux étrangers. Dans les livres écrits et non remaniés avant la captivité, nous n'en voyons offrir aucun selon les rites prescrits par le Lévitique ; donc ce n'est que plus tard que ces rites ont été inventés.

Ce que Wellhausen appelle le Code sacerdotal étant la partie du Pentateuque qui a pour objet de régler les rites et les cérémonies, il faut bien en effet qu'il s'en occupe ; « mais de là à conclure que ce Code est postérieur à la captivité, il y a loin. Si les livres historiques ne reproduisent pas ce rituel, c'est parce qu'ils n'ont qu'à enregistrer les événements, de même que la théorie militaire apprend en détail aux soldats tout ce qu'ils doivent savoir faire dans le métier des armes, tandis que l'histoire nous raconte seulement leurs victoires ou leurs défaites, sans nous donner les détails de la théorie. Et si l'on s'attache surtout à montrer que le sacrifice a été offert au vrai Dieu, non aux idoles, c'est parce que le peuple avait un penchant marqué vers l'idolâtrie, tandis que le sacrificateur n'était porté par aucune passion à violer les lois du sacrifice, et qu'il n'y avait pas par conséquent à craindre de ce chef des prévarications. « On avait d'ailleurs rarement occasion, on le comprend, de « décrire le rite du sacrifice ». C'est M. Wellhausen lui-même qui l'avoue (4). Il est aussi obligé de reconnaître que le langage des prophètes démontre que de leur temps, c'est-à-dire, d'après son opinion, avant la création des rites lévitiques, on attachait la plus grande importance au culte et aux sacrifices, puisque les prophètes s'élèvent souvent contre le formalisme excessif qui porte les prêtres et le peuple à s'attacher plus à l'extérieur du culte qu'à la réforme des dispositions du cœur (5) ».

On peut voir la réfutation des objections encore plus vaines, tirées des fêtes, des prêtres et des lévites, ainsi que des redevances qui leur sont attribuées, dans M. Vigouroux, *Les Livres saints*, etc., t. III. p. 153 et suiv. ; P. Cornély, *Introductio*, etc., II, 1, p. 148 et suiv.

---

(1) Deut. XII, 1, et suiv.
(2) Deut. XXVII, 5 et seq. ; Jos. VIII, 30 et seq.
(3) Jos. XXIV, 2-6.
(4) *Prolegom.* p. 57, 58.
(5) Is. I, 11 et suiv. ; Amos V, 21, 22 ; etc. — M. Vigouroux. *Les Livres saints*, etc., p. 147. Voy. aussi le P. Cornély, *Introductio*, etc., II, 1, p. 145 et suiv.

§ III. — *Véracité du Pentateuque.*

Quelque importante que soit la question de l'autorité historique du Pentateuque, nous ne nous y arrêterons cependant plus beaucoup, parce qu'elle est déjà suffisamment résolue avec celle de son authenticité. Nous avons vu, en effet, que les rationalistes ne combattent l'une que pour se mettre en droit de nier l'autre, qu'ils ne pourraient admettre sans accepter en même temps le surnaturel, leur grand épouvantail.

Dans les quatre derniers livres du Pentateuque, Moïse rapporte des faits dont non seulement il a été témoin oculaire, mais dans lesquels il a figuré comme principal acteur en qualité de ministre et lieutenant de Dieu, et il les raconte à tout un peuple qu'il représente comme les ayant également vus de ses propres yeux ; qui, par conséquent, est en état de contrôler ses récits, et qui aurait tout intérêt à les repousser s'ils n'étaient pas conformes à la vérité ; car ils tendent à lui faire accepter comme divine une loi qui sera pour lui un joug pesant et incommode. Ce peuple accepte néanmoins une telle loi sans réclamation ; donc il reconnaît la réalité des faits miraculeux sur lesquels elle s'appuie.

Une autre preuve de la vérité de l'histoire se trouve dans le caractère de l'historien qui raconte avec la même simplicité et la même franchise, sans détour et sans excuse, ce qui lui est défavorable que ce qui est à son avantage, et qui, loin d'user de la moindre flatterie à l'égard du peuple qu'il conduit, lui reproche beaucoup plus souvent ses défauts, particulièrement son indocilité indomptable et ses révoltes toujours renaissantes contre Dieu, qu'il ne fait l'éloge de ses vertus.

Il est vrai qu'il n'en est pas de même de la Genèse que des autres livres du Pentateuque ; l'historien n'a pas vu lui-même les événements qu'il y raconte. Mais la personne même de Moïse, qui nous est connue par les quatre derniers livres, nous garantit déjà de sa part la même sincérité dans le premier, et ne permet pas d'en révoquer en doute le caractère historique. Moïse a mis en tête de sa législation la Genèse comme une introduction nécessaire, sans laquelle le reste serait inintelligible ; or ne serait-il pas absurde de supposer qu'un tel homme eût voulu faire servir à ce but des fables et des mythes ? Nul doute à cet égard ; il n'a écrit que ce qu'il regardait comme vrai, comme certain.

C'est ce que confirme le caractère de ce livre, écrit avec la même simplicité, la même franchise que les autres, racontant les fautes, même les crimes des ancêtres du peuple d'Israël aussi bien que leurs vertus. Il suffit de le lire de bonne foi pour rester convaincu que l'auteur était pleinement persuadé de la vérité de ce qu'il écrivait.

Mais comment avait-il pu en être instruit ?

Je réponds : d'abord par la tradition. La création du monde, le paradis terrestre, le péché d'Adam et d'Ève et sa punition, le fratricide de Caïn, la perversion de tout le genre humain et le déluge qui en fut la suite, sont des faits d'un intérêt assez puissant et assez général pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner si le souvenir s'en est perpétué parmi les hommes, à quoi aidait aussi beaucoup leur longévité dans ces premiers temps. « Sem, qui a vu Lamech qui a vu Adam, a vu au moins Abraham, et Abraham a vu Jacob qui

a vu ceux qui ont vu Moïse (1) ». Quoique ce mot de Pascal ne soit tout à fait exact que d'après la chronologie du texte hébreu et de la Vulgate qui n'est pas certaine, il n'en reste pas moins incontestable que, dans ces temps primitifs, la mémoire des événements remarquables ne fût singulièrement favorisée par la circonstance dont il s'agit. Cela n'empêche pas néanmoins que la Genèse ne soit la seule source où elle ait été conservée sans altération, avec son caractère historique, comme le prouve la comparaison de ses récits avec ceux des anciens peuples, des Chaldéens, par exemple, qui remontaient pourtant à la même tradition, mais qui ont été défigurés par des fictions mythologiques.

Aussi à la tradition orale joignons-nous sans hésiter la tradition écrite.

Il est reconnu aujourd'hui que l'écriture était connue et propagée au loin longtemps avant Moïse, qui sans doute a profité, pour son histoire, des anciens documents qu'il a trouvés. Il y a même dans la Genèse des endroits qui ne s'expliquent d'une manière satisfaisante que dans cette hypothèse. Tel est le discours poétique de Lamech à ses femmes, rapporté sans aucune indication des circonstances qui l'ont amené ou suivi (2) ; telles sont quelques généalogies un peu longues pour avoir été transmises par la seule mémoire; telles sont aussi certaines narrations, comme celle de l'achat du champ et de la grotte de Makhpélah par Abraham pour la sépulture de Sara (3), qui semble venir d'un témoin oculaire.

La véracité du Pentateuque est confirmée par les anciens monuments, particulièrement de l'Égypte et de l'Assyrie.

Chose remarquable ! on a appelé en témoignage contre Moïse l'histoire et les antiquités de l'Égypte et de l'Assyrie; à leur aide, on prouvait, entre autres choses, que l'histoire de Joseph n'était qu'une fable, et ce caractère fabuleux était encore plus évident, si c'est possible, dans l'expédition de Chodorlahomor et de ses alliés contre la Pentapole. Or ces prétendues preuves ont tourné à la honte de ceux qui les alléguaient avec tant d'assurance et à la gloire de l'historien sacré.

Il en est de même de celles qu'ils empruntaient aux sciences. Voy. Kaulen, *Einleit. in d. h. Schrift A. u. N. T.*, p. 169. Ainsi, même au point de vue purement humain, le Pentateuque a toutes les garanties désirables de véracité.

§ IV. — *La chronologie.*

Les questions relatives à la chronologie biblique sont suffisamment traitées, ce me semble, dans le commentaire sur la Genèse, à l'occasion du tableau généalogique du chap. v, note sur le ℣. 31 ; je n'y reviendrai donc pas ici. Je me contenterai de quelques observations concernant la chronologie égyptienne dans ses rapports avec le Pentateuque.

L'opinion généralement adoptée par les égyptologues est que la persécution des Hébreux en Égypte commença avec la XIX[e] dynastie, sous Ramsès II, le Sésostris des Grecs, et peut-être déjà sous Séti I[er], son père, et que l'Exode eut lieu sous son fils Menephtah I[er], et je reconnais sans peine qu'elle s'appuie sur de solides raisons (4). Mon intention n'est pas non plus de la révoquer en

(1) Pascal, *Pensées*, II, art. 8.
(2) Gen. IV, 23.
(3) *Ibid.* XXIII.
(4) On peut les voir dans le commentaire sur l'Exode, I, 8 et aill.

doute, mais seulement d'exposer quelques points qui, à mon avis, auraient encore besoin d'éclaircissements.

Le premier est que, à ne consulter que le texte de l'Exode, 1, 8, le sens qui se présente d'abord, c'est que la persécution fut inaugurée par le « roi nouveau », immédiatement après le changement de dynastie, tandis que, d'après le système qui a prévalu, ce n'est que beaucoup plus tard, lorsque la nouvelle dynastie elle-même (la XVIIIe) a déjà été remplacée par une autre (la XIXe), que le revirement de politique à l'égard des Israélites s'est produit. Aussi les anciens chronologistes, qui avaient puisé leurs renseignements à des sources égyptiennes, placent-ils la sortie d'Égypte sous la XVIIIe dynastie, et aujourd'hui encore plusieurs savants, tels que Knobel, Ewald, Cook, sont du même avis. Ce dernier, dans une longue et intéressante dissertation qui fait suite à son Commentaire sur l'Exode, cherche à établir que le « roi nouveau » dont il s'agit est Ahmès 1er ou Amosis, le vainqueur des Hycsos et le premier roi de la XVIIIe dynastie, et que la sortie d'Égyte s'est effectuée sous le règne de Tothmosis II. Parmi ceux qui partagent ce sentiment, la plupart font venir les Israélites en Egypte au temps des rois pasteurs, et, la durée qu'on assigne ordinairement à la domination de ces derniers étant admise, c'est pour eux une nécessité. Mais Cook, qui se croit autorisé par les incertitudes et les contradictions de la chronologie de cette époque à en tenir peu de compte, pense que l'établissement de Jacob et de sa famille dans ce pays remonte plus haut que l'invasion des Hycsos; et c'est sans doute l'hypothèse qui s'harmoniserait le mieux avec le récit de la Genèse d'après lequel le pharaon sous le règne duquel se fit cet établissement paraît être le souverain paisible et incontesté de toute l'Egypte. En effet, tous les habitants de ce pays, sans distinction de Haute et de Basse Égypte, s'adressent à lui comme à leur roi pour lui demander des vivres, et nulle part dans la Genèse on ne découvrira le moindre vestige d'une autre dynastie rivale coexistante. Keil regarde aussi en général comme peu fondés les systèmes chronologiques des égyptologues, et il s'appuie sur l'aveu remarquable d'un des plus distingués d'entre eux, Brugsch, qui, dans l'édition allemande de son *Histoire de l'Égypte sous les Pharaons*, Leipz., 1877, déclare sans détour que, « d'après son opinion, sur le terrain de la chronologie, en ce qui concerne les temps antérieurs à la XXVIe dynastie, tout est encore à faire ». Delitzsch, dans son *Neuer Commentar uber die Genesis*, p. 456, pose la question si le pharaon dont Joseph a été le premier ministre appartenait à une dynastie nationale ou à une des trois dynasties des Hycsos qui, d'après Manéthon, précédèrent la XVIIIe, et la discussion à laquelle il se livre aboutit à cette conclusion : « Dans quelle obscurité nous tâtonnons encore en combinant la domination des Hycsos, le séjour des Israélites en Égypte et leur sortie de ce pays, c'est ce que montrent les éclaircissements de Kœhler dans son *Histoire de l'Ancien Testament,* I, 237 — 245. A la fin, ce qu'il trouve de plus vraisemblable, c'est de mettre l'établissement d'Israël en Egypte avant l'irruption des Hycsos, de restreindre la domination de ceux-ci à un espace de deux à trois cents ans, et de dater l'Exode du temps qui suivit leur expulsion (à peu près du milieu de la XVIIIe dynastie) ».

Il reste donc énormément à faire pour dissiper toutes les ténèbres qui planent encore sur ces matières.

A mon avis, pour pouvoir prétendre à la vérité, il faut qu'un système sauvegarde deux points qui me paraissent résulter clairement du texte sacré. Le premier est que, du temps de Joseph, toute l'Égypte était unie sous un seul

souverain, sans aucune lutte entre deux dynasties rivales. Le second, que, contrairement à l'opinion de plusieurs égyptologues, le pharaon de l'Exode périt dans la mer Rouge avec son armée. Voy. Exode XIV, 28 note.

Au reste, ces incertitudes qui fatiguent encore les savants particulièrement en ce qui concerne les Hyclos, n'ôtent rien de leur prix aux découvertes archéologiques qui nous présentent dans les monuments un tableau de l'ancienne Égypte si conforme à celui qui en est tracé dans le Pentateuque.

§ V. — *Principaux commentateurs du Pentateuque.*

Le Pentateuque étant le plus important comme le plus ancien de tous les livres de l'Ancien Testament, il n'est pas étonnant que dès la plus haute antiquité beaucoup de savants, tant juifs que chrétiens, se soint appliqués à l'éclaircir. Le Père Lelong, dans sa *Bibliothèca sacra*, publiée en 1723, en nomme déjà plus de douze cents, sans comprendre dans ce nombre ceux qui, ayant commenté toute l'Écriture sainte, ou du moins tout l'Ancien Testament, ont aussi écrit sur le Pentateuque, ni ceux qui, traitant de diverses matières, qui s'y rattachent, en ont expliqué incidemment plusieurs passages. Ce nombre s'est encore notablement accru depuis.

Parmi les Pères grecs et orientaux, saint Justin et saint Irénée donnent d'excellentes explications de beaucoup de textes du Pentateuque ; mais les premiers qui en ont publié des commentaires proprement dits paraissent être saint Hippolyte et Origène. Il ne nous est parvenu du premier que quelques fragments. Ce qui nous reste du second est beaucoup plus considérable ; mais on lui reproche d'avoir trop donné à l'interprétation allégorique.

Saint Basile a expliqué l'œuvre des six jours dans neuf longues et éloquentes homélies, auxquelles son frère saint Grégoire de Nyssé a ajouté un excellent livre pour expliquer ce qu'il avait passé comme étant au-dessus de l'intelligence du vulgaire.

Saint Ephrem avait écrit deux commentaires sur le Pentateuque, l'un plus long, dans lequel il admettait les explications allégoriques; l'autre plus court, qui ne s'attachait qu'au sens littéral. Il reste de tous les deux d'assez longs fragments.

Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son grand ouvrage *De l'adoration en esprit et en vérité*, montre comment la nouvelle économie du salut est figurée dans la législation mosaïque ; et, dans ses *Glaphyra*, il explique des endoits choisis du Pentateuque en s'élevant du sens littéral au sens typique et à Jésus-Christ.

Théodoret a fait des *Questions* choisies sur le Pentateuque qui se trouvent dans le t. Ier de l'édition du Père Sirmond.

De tous les Pères de l'Eglise latine, saint Jérôme est celui qui a été le plus versé dans les saintes Écritures. *Ses Questions hébraïques sur la Genèse* sont excellentes, quoique courtes. Cependant saint Augustin a fait davantage pour l'explication du Pentateuque. Dans ses *Questions* sur l'*Heptateuque*, c'est-à-dire, sur les sept premiers livres de l'Écriture, savoir les cinq de Moïse, Josué et les Juges, il explique les passages les plus difficiles de ces livres selon le sens littéral. Il a aussi composé plusieurs écrits sur la Genèse, mais sans en terminer aucun.

Nous nommerons encore saint Ambroise, saint Isidore de Séville, le vénérable Bède.

Un peu plus tard, Walafrid Strabon composa sur l'Écriture sainte un ouvrage

qui, sous le nom de *Glossa ordinaria* est resté célèbre, et qui est cité, non seulement dans le moyen âge, mais encore beaucoup plus tard, comme une véritable autorité. C'est une *Chaîne* formée presque uniquement de citations choisies de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Ambroise, de saint Grégoire le Grand, de saint Isidore de Séville, du V. Bède, d'Alcuin, de Rhaban Maur, et de notes de Walafrid Strabon lui-même. Anselme de Laon ayant inséré des notes nouvelles entre les lignes du texte, on distingua depuis la *Glossa interlinearis* et la *Glossa marginalis*. Enfin on y ajouta les notes de Nicolas de Lyra, juif converti, qu'on peut regarder comme le plus savant commentateur du moyen âge.

Citons encore pour cette époque Bruno d'Asti, l'abbé Rupert, Hugues de Saint-Victor et Alphonse Tostat, évêque d'Avila, fréquemment cité sous le nom d'Abulensis.

Les principaux commentateurs modernes sont :

I° Parmi les catholiques :

Le cardinal Cajetan : *Commentarii in quinque mosaicos libros*. Rom. 1531, fol.

Jérôme Olivier ou Hieronymus Oleaster : *Comment. in Pentat. juxta edit. Santis Pagnini*. 4 vol. fol. Olyssip. 1556.

Augustin Steuchus d'Eugubio, évêque de Candie : *Veteris Testam. ad hebraic. veritatem recognitio, sive in Pentateuchum Annotationes*. Venet. 1529, in-4.

Isidore Clarius : *Vulgata editio ad hebr. veritat. emendata adjectis scholiis*. Venet. 1542, fol.

Santes Pagninus : *Catena argentea in Pentateuch*. Antverp. 1565, fol.

Louis Lippoman : *Catena in Genesin ex auctoribus ecclesiast. plus minus sexaginta græcis et latinis connexa*. Par. 1546. *In Exodum*. Par 1550. 2 vol. fol.

Benoît Pereira ou Pererius, jésuite espagnol : *Comment. et Disputat. in Genesin*. Rom. 1589, fol. Ouvrage très savant, plusieurs fois réimprimé. On fait moins de cas du suivant : *Disputat. centum viginti septem in Exodum*. Ingolst. 1601.

Sim. de Muys : *Varia sacra ex variis rabbinis in Pentat*. 3 vol. in-8. Par. 1631.

Cornelius a Lapide ou Corneille van Steen, jésuite flamand, qui a donné sur toute la Bible, Job et les Psaumes exceptés, des Commentaires dont les nombreuses éditions font assez voir l'estime qu'on en fait. Un des meilleurs est celui sur le Pentateuque.

Jacques Bonfrère ou Bonfrerius, jésuite : *Pentateuchus Moysis commentario illustratus*. Antv. 1625.

Jean Lorin, jésuite : *Comment. in Leviticum*. Lugd. 1622. fol. *In Numeros*. *Lugd*. 1619. fol. *In Deuter*. Lugd. 1625. 2 vol. fol.

Corn. Jansen ou Jansenius, évêque d'Ypres : *Pentateuch., sive Comment. in quinque libros Moysis*. Lovan. 1641 in-4. Ouvrage estimé, dans lequel l'auteur s'est abstenu d'insérer ses erreurs.

Cl. Frassen, religieux franciscain: *Disquisit. in Pentat*. Rothom. 1705, in-4.

D. Calmet, bénédictin, qui a publié un *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, dont la première édition est en 23 vol. in-4, 1707-1716, et qui a été traduit en latin.

Domin. von Brentano, Dr Dereser und Dr Scholz : *Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments.* 17 vol. in-8. Francfort-sur-le-Mein. 1820 et suiv. Les trois premiers volumes renferment le commentaire sur le Pentateuque. 2e édit.

Th. Jos. Lamy, profess. à Louvain : *Commentarium in librum Geneseos.* 2 vol. in-8. Mechlin. 1883.

II. Parmi les Protestants de ces derniers temps :

E. Fr. C. Rosenmüller : *Scholia in Vetus Testamentum : Pentateuchus,* 3 vol. 3e éd. 1821-1824. *Schol. in comprend. red. :* 1er vol. : *Sholia in Pentateuchum.* Leipz. 1828. L'auteur appartient au rationalisme modéré.

Tuch : *Commentar über die Genesis.* Halle, 1838. Rationaliste.

A Knobel : *Genesis — Josua erklœrt*, 3 vol. faisant partie du *Kurzgef.-exeget. Handbuch zum A. T.* et publiés à Leipzig de 1852 à 1861. Ce commentaire est savant, mais tout à fait rationaliste. Les dernières éditions, donnée s par A. Dillmann en on fait un ouvrage à peu près nouveau ; mais malgré plusieurs corrections de détail, l'esprit général en est resté le même,

Fr. Delitzsch : *Die Genesis ausge legt*, Lpz. 1852. La 5e édition a paru sous ce titre : *Neuer Commentar über die Genesis.* Lpz. 1887. C'est un des meilleurs commentaires sur ce livre ; cependant on ne peut s'empêcher de regretter, avec Keil, que l'auteur y fasse trop de concessions aux rationalistes.

Fr. W. Schultz : *Das Deuteronomium erklœrt.* Berl. 1859.

C. Fr. Keil : *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's.* 1er vol. : *Genesis u. Exodus.* 3e édit. Lpz. 1878 ; 2e vol. : *Levitic., Numeri v. Deuteron.* 2e éd. Lpz. 1870. C'est un travail excellent, très savant et très éloigné du rationalisme, qu'il combat dans toutes les occasions.

J. P. Lange : *Theol.-homilet. Bibelw.* Bielef. u. Lpz. 1e part. : *Die Genesis* v. Dr Lange. 2e éd. 1877 ; 2e part. ; *Exodus, Levit., Num.,* v. Dr Lange. 1874 ; 3e part. *Das Deuteron.* v. Fr. W. I. Schrœder. 1866.

Éd. Reuss : *La Bible, traduction nouvelle avec Introd. et commentaires.* Sous ce titre : *L'histoire sainte et la loi*, 2 volumes renferment le Pentateuque et Josué. Par. 1879. L'auteur est un rationaliste des plus outrés.

F. C. Cook : *The Holy Bible with an explanatory and critical Commentary* (The Speaker's Commentary). 1er vol. : *Genesis* by E. Harold Browne, and *Exodus* by F. C. Coock and Sam. Clark. 2e vol. *Leviticus* by S. Clark ; *Numbers* by F. E. Espin, and J. F. Thrupp ; *Deuteronomy* by T. E. Espin. London 1877 and 1871.

Ch. John Ellicott : *An Old Testam. Commentary for english readers*, by various writers (R. Payne Smith, George Rawlinson, G. D. Ginsburg, C. J. Elliott, etc.). 1er vol. renfermant *Genesis — Numbers.* Lond., Par. et New-York. 1882.

H. D. M. Spence and Jos. S. Exell : *The Pulpit Commentary on the Old and New Testam.* 1er vol. : *Genesis* by T. Whitelaw ; 2e et 3e vol. : *Exodus* by G. Rawlinson ; 4e vol. *Leviticus* by Meyrick ; 5e vol. : *Numbers* by R. Winterbotham ; 6e vol. : *Deuteronomy* by W. L. Alexander. Lond. 1883.

III. Parmi les exégètes juifs : Rashi, Aben Ezra, David Kimchi.

Je citerai encore deux ouvrages qui, bien que ce ne soient pas des commentaires proprement dits, n'en sont pas moins d'une très grande utilité tant pour l'intelligence que pour la défense du Pentatenque, ainsi que des autres livres de l'Écriture sainte. Ce sont :

La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie, par F. Vigouroux, prêtre de S. Sulpice, avec cartes, plans, etc. 4e éd., 4 vol. in-12., Par. 1885.

Les livres saints et la critique rationaliste, Histoire et Réfutation des objections des incrédules contre les saintes Ecritures, par le même. 4 vol. in-12. Par. 1886.

Pour plus de détails on peut voir D. Calmet : *Bibliothèque sacrée*, IVe part., art. IV et suiv. (dans son *Dictionn. de la Bible*. t. IV, p. 352 et suiv., 2e édit.) ; M. Vigouroux, *Manuel Biblique*, 1er vol. ; le P. Cornély, *Histor. et crit. Introduct.*, etc., II, 1, p. 161 et suiv. ; E. C. Bissell : *The Pentateuch, its origin*, etc., p. 410-475.

PRÉFACE DE LA GENÈSE

Titre, sujet, plan et division de ce livre.

Le premier livre de Moïse, appelé en hébreu, du mot par lequel il commence, בראשית Beréshith, *Au commencement*, a reçu des Septante le nom du Γένεσις, *naissance*, *origine*, comme renfermant l'histoire de la création de monde et des commencements du genre humain. On y trouve même déjà, dans la vocation d'Abraham et dans les événements qui l'ont suivie, les préliminaires de la fondation du royaume de Dieu sur la terre. On peut donc dire que c'est le livre des Origines.

La Genèse se divise en deux parties principales. La première, qui s'étend du chap. I au chap. XI, 26, retrace les destinées de l'humanité depuis le moment où elle sortit des mains du Créateur jusqu'à celui où Dieu choisit Abraham pour être la tige de son peuple, la source d'où la bénédiction devait plus tard se répandre sur toutes les nations de la terre. La seconde, qui va du chap. XI, 27, jusqu'à la fin, raconte la vie des trois premiers patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, dont est sorti le peuple élu, et se termine à la mort de Jacob et de Joseph en Egypte. Tout ce qui est raconté de la première période est dans un rapport manifeste, mais encore éloigné, avec la fondation du royaume de Dieu dans Israël ; mais ce n'est qu'avec la vocation d'Abraham, qui ouvre la seconde partie, que commence la préparation spéciale : c'est alors que Dieu met la main à l'œuvre.

Mais il y a une autre division clairement indiquée par l'auteur même. Après le magnifique tableau de la création, qui sert de prologue ou d'introduction, Moïse partage son sujet en dix sections de très inégale étendue, dont chacune est annoncée par la formule : *Ce sont ici les générations*, et une fois par l'équivalente : *C'est ici le livre des générations*. Il présente ainsi, conformément à l'usage des Orientaux, pour qui l'histoire est avant tout une généalogie, tout son récit sous la forme de dix tableaux généalogiques dans lesquels sont encadrés les faits.

« L'auteur, dit M. Vigouroux, suit une marche uniforme et traite son sujet, dans chacune de ces dix sections, de la même manière. Quand une généalogie se subdivise en plusieurs rameaux, les rameaux secondaires dont les chefs ont été nommés dans le récit des événements, obtiennent toujours une mention. Ces rameaux sont invariablement énumérés dans l'ordre inverse de leur importance et avant la branche principale. Les branches secondaires sont ainsi éliminées et ne reparaissent plus, si ce n'est accidentellement. Le nombre d'années qu'a vécu chacun des patriarches de la ligne directe est constamment donné ; ce nombre n'est pas indiqué pour les lignes latérales, Ismaël excepté. L'auteur se contente de relever en passant quelques particularités de leur his-

toire. Il pousse généralement l'énumération des descendants assez loin » (1). Chaque section commence par une répétition qui résume la précédente et indique le rapport de la narration qui suit avec celle qui vient de finir. C'est surtout pour avoir méconnu cette méthode qu'on a pris la première section intitulée : *les générations du ciel et de la terre*, pour un nouveau récit de la création, et qui pis est, contraire au premier. Voyez dans le commentaire, p. 30, les observations qui précèdent cette section.

C'est ainsi que d'Adam, en descendant la chaîne des générations, l'historien arrive en droite ligne jusqu'à Abraham, le père du peuple élu, jusqu'à Isaac et à Jacob. Son cadre est d'abord très vaste : il embrasse le ciel et la terre avec l'humanité tout entière. Ce n'est pas qu'il oublie que son but est de donner l'histoire particulière du peuple d'Israël ; mais il comprend que la connaissance de Dieu comme créateur de toutes choses est nécessaire à l'homme pour connaître ses rapports avec lui et avec l'univers, et que, s'il ignorait l'état primitif du genre humain, sa chute et la promesse d'un Sauveur, il ne pourrait pas non plus avoir une idée juste de son état actuel, ni de ce qu'implique la qualité de peuple de Dieu. Il faut aussi que la communauté d'origine de ce peuple avec les autres nations et les liens de parenté plus ou moins étroits qui le rattachent à quelques-unes lui soient connues, afin qu'il puisse régler en conséquence sa conduite à leur égard. De pareils faits rentraient donc tout à fait dans le but de l'historien. Mais après cela, d'élimination en élimination, rétrécissant de plus en plus son cadre, il arrive enfin à ne plus s'occuper que de la postérité de Jacob.

En tête des dix sections est le tableau de la création dont nous venons d'exposer la signification et la portée. Les dix sections sont :

I. *Les générations du ciel et de la terre*, II, 4—IV, 26. Cette section décrit l'heureux état d'Adam et d'Eve dans le paradis terrestre, leur désobéissance au commandement si facile que Dieu leur avait donné, leur châtiment, auquel est jointe néanmoins la promesse de la victoire sur leur séducteur. La punition de ce premier péché n'empêche pas Caïn, le fils aîné d'Adam, de commettre un horrible fratricide en tuant Abel, qui est remplacé par Seth. Il se produit un double courant dans l'humanité, les uns s'attachant à Dieu, les autres l'abandonnant.

II. *Les générations d'Adam*, V, 1—VI, 8. Cette section renferme la généalogie des enfants d'Adam par Seth jusqu'à Noé, et se termine par le tableau d'une corruption si universelle du genre humain, par suite du mélange de la postérité de Seth avec celle de Caïn, que Noé seul trouve grâce devant Dieu.

III. *Les générations de Noé*, VI, 9—IX, 29. Dieu, pour punir cette corruption, détruit le genre humain tout entier par un déluge à l'exception de Noé et de sa famille. Il fait une nouvelle alliance avec Noé et ses fils, parmi lesquels il s'en trouve cependant déjà un qui s'attire la malédiction de son père.

IV. *Les générations des fils de Noé*, X, 1—XI, 9. Cette section énumère les descendants de Japheth, de Cham et de Sem, qui, dans leur orgueil, entreprennent de bâtir une tour d'une hauteur immense, entreprise que Dieu arrête en confondant leur langage.

V. *Les générations de Sem* jusqu'à Tharé, père d'Abraham, XI, 10-26.

1. *Man. Bibliq.*, t. 1er, p. 285.

VI. *Les générations de Tharé*, XI, 27—XXV, 11. L'historien raconte au long la vocation d'Abraham, son émigration de la Chaldée dans la terre de Chanaan, l'alliance que Dieu fit avec lui, et les autres événements de sa vie.

VII. *Les générations d'Ismaël*, XXV, 12-18. C'est une brève énumération des tribus issues d'Ismaël, qui est ainsi éliminé du récit.

VIII. *Les générations d'Isaac*, XXV, 19 — XXXV, 29. Sous ce titre est donnée surtout l'histoire de ses fils Ésaü et Jacob.

IX. *Les générations d'Esaü*, XXXVI, 1-43. C'est une notice des tribus issues d'Ésaü, et d'autre tribus qui habitaient les montagnes de Séir, où il alla s'établir.

X. *Les générations de Jacob*, XXXVII, 2—L, 26. C'est l'histoire de Jacob dans ses fils jusqu'à sa mort et à celle de Joseph.

On pourra être étonné que les « générations de Jacob » ne soient annoncées qu'ici, lorsque tous ses enfants sont déjà nés. C'est qu'ils sont nés du vivant d'Isaac, de sorte que leur naissance a été racontée sous le titre des *générations* de ce patriarche.

De ces dix sections, il y en a sept qui sont principalement importantes, et trois qui ne sont que secondaires. Ces dernières sont les 4e, 7e et 9e, qui ne se rapportent pas à la ligne directe. Voyez le P. Delattre, *Le plan de la Genèse*, p. 15.

Les cinq premières sections forment la première des deux parties principales dans lesquelles nous avons vu que se divise la Genèse ; les cinq dernières composent la seconde.

Je crois inutile de m'arrêter à de nouvelles explications sur les rapports de la Genèse avec les autres livres du Pentateuque : il résulte assez clairement de ce qui précède que, si le Pentateuque est le fondement de tout le reste des saintes Écritures, c'est sur la Genèse, comme sur un fondement indispensable, que repose le reste du Pentateuque.

De même que pour l'Exode et le Lévitique, en expliquant la Genèse d'après la Vulgate, j'ai eu constammeut sous les yeux le texte hébreu, dont j'ai eu soin de noter les différences toutes les fois qu'elles m'ont paru offrir de l'importance ou de l'intérêt. J'en ai également tenu compte dans l'explication, de sorte qu'on a ici un commentaire du texte original autant que de la Vulgate.

LA GENÈSE

INTRODUCTION

CRÉATION DU MONDE ; L'ŒUVRE DES SIX JOURS ET LE REPOS DU SEPTIÈME. I-II, 3.

Dieu, qui seul existe par lui-même, éternel par conséquent, infiniment parfait, infiniment heureux, à la grandeur et à la félicité duquel des milliers de mondes ne pourraient rien ajouter, avait néanmoins de toute éternité résolu, dans sa sagesse et sa bonté, de produire cet univers, en épanchant, pour ainsi dire, hors de lui, à divers degrés, son être et ses perfections. C'est la manière dont cet éternel décret s'est exécuté dans le temps que Moïse entreprend ici de raconter. En remontant ainsi jusqu'à l'origine et à la raison des choses, jusqu'à l'état primitif et aux premières vicissitudes du genre humain, il assigne à ses lois et à toute la religion leur véritable et solide fondement, fondement indispensable à tel point que, si on le retire un seul instant, tout s'écroule, tout devient inintelligible.

Le récit de la création, dont le commencement est décrit au chap. Ier, verset 1er, le progrès depuis le verset 2 jusqu'à la fin du chapitre, et l'achèvement au chap. II, 1-3, porte dans sa matière comme dans sa forme le caractère d'un document historique, dans lequel non seulement le fond, mais encore tous les détails doivent être regardés comme l'expression de la vérité. Déjà sa place en tête de la Genèse, c'est-à-dire, d'un livre certainement historique, dont il est la base, annonce une histoire, et non une fiction ou une spéculation humaine. C'est aussi l'impression que laisse la grande simplicité de l'exposition. Tout le récit, remarque Delitzsch, est sobre, clair et précis. Il porte en soi, à la vérité, une grande richesse de pensées spéculatives et de magnificence poétique, mais sans offrir lui-même la moindre trace d'une fiction humaine ou d'un système philosophique. Cette observation s'applique également à la disposition de l'ensemble. Comment, par exemple, en partant de l'hypothèse que le partage des œuvres de la création entre les six jours a été le produit de la réflexion humaine, expliquer l'époque assignée à la formation du soleil, de la lune et des étoiles ? Dans les autres œuvres de la création s'aperçoit un progrès manifeste du général au particulier, d'un ordre inférieur de créatures à un ordre supérieur, à peu près tel que la raison aurait pu le supposer ; mais cette marche progressive se trouve tout à coup interrompue au quatrième jour. Dans le passage de la formation des plantes à celle des astres, on ne saurait montrer un progrès continu et bien ménagé, un mouvement génétique en avant, les corps célestes n'étant nullement des intermédiaires entre les plantes, créées le troisième jour, et les animaux, dont la création aura lieu le cinquième et le sixième. Ce n'est pas ainsi que l'esprit humain, essayant de déterminer par lui-même l'ordre de la production des êtres, l'aurait établi ; mais surtout il n'aurait eu garde, à l'époque où le récit de la création a été fait, de mettre deux jours d'intervalle entre l'apparition de la lumière et celle du soleil.

Si nous passons au contenu de ce récit, il se distinguera à nos regards de toutes les autres cosmogonies comme la vérité se distingue de la fable. Les cosmogonies des peuples païens sont ou matérialistes, dérivant la vie et les êtres vivants d'une matière primitive ; ou panthéistico-émanatistes, donnant le monde pour une émanation d'une substance divine générale, et mythologiques, faisant sortir les dieux et les hommes d'un chaos ou d'un œuf du monde. Même dans la légende étrusque et dans celle de l'ancienne Perse, qui ont avec la tradition biblique des points de contact si étonnants qu'on ne peut méconnaître qu'elles en sont dérivées ou qu'elles remontent à une même source primitive, la série des œuvres de la création est disposée d'après des données humaines de vraisemblance et de convenance. En face de toutes ces fictions et de tous ces mythes, le récit de la création que nous offre la Genèse brille du pur éclat de la vérité, et se montre comme une partie intégrante de l'histoire biblique de la révélation, dont elle est considérée dans

toute l'Ecriture sainte comme la base. Ce n'est pas seulement dans l'Ancien Testament, mais encore dans le Nouveau, par Jésus-Christ et les apôtres, qu'il est reconnu et présenté comme un point fondamental de la divine révélation. C'est ainsi, pour ne citer que quelques passages, que dans l'Exode, ch. xx, 9-11; xxxi, 12-17, le précepte du sabbat est basé sur le repos de Dieu au septième jour, après l'achèvement de l'œuvre de la création; qu'aux psaumes viii et ciii la création est célébrée, avec un rapport évident à ce récit, comme une œuvre de la toute-puissance divine; que de la création de l'homme et de la femme, telle qu'elle est racontée Gen. i, 27, et ii, 24, Jésus-Christ déduit l'indissolubilité du mariage comme l'ordre primitivement établi par le Créateur, Matth. xix, 4-6; et que saint Paul, partant de la Genèse, ii, 2, enseigne que le sabbat de Dieu doit devenir le sabbat de la créature, Hebr. iv, 1-11. Voyez encore II Petr. iii, 5.

L'histoire biblique de la création se soutient également en face de la philosophie et des sciences naturelles, dont tous les résultats certains en sont une éclatante confirmation. « S'il reste encore quelques points douteux ou mal éclaircis, dit M. l'abbé Darras, on peut hardiment ajourner la science à l'époque où, plus complète et plus sûre d'elle-même, elle aura successivement dégagé tous les nuages et fait resplendir dans son ensemble un tableau dont elle n'aperçoit maintenant que les détails. Alors chaque parole, chaque expression de la Genèse sera pleinement entendue et vérifiée, et, sous ce rapport, le passé nous répond de l'avenir » (*Hist. génér. de l'Eglise*, t. I, p. 32).

Qu'il ne puisse pas y avoir d'opposition réelle entre la science et la révélation, entre la raison et la foi, c'est ce qui résulte avec évidence de cette simple considération, que c'est Dieu qui nous parle également par toutes les deux, et qu'il ne saurait se contredire lui-même en nous enseignant par l'une le contraire de ce qu'il nous enseignerait par l'autre. La Bible et la nature sont deux livres sortis de sa main : ce n'est qu'autant qu'on aura mal lu ou mal interprété l'un ou l'autre ou tous les deux, soit par ignorance, soit par malice, qu'on pourra les trouver en contradiction; il faudra nécessairement ou qu'on leur attribue des doctrines qui leur sont étrangères, ou qu'on se méprenne sur le sens et la portée de leurs enseignements. « Les paroles que nous lisons sur les roches antiques de notre globe, dit très bien le *Quaterly Review*, sont les paroles de Dieu, et elles ont été gravées de ses mains. Elles ne peuvent pas être en contradiction avec les paroles écrites sous son inspiration dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'homme pourra trouver qu'il est difficile de concilier ces deux voix; mais qu'importe? Ne sait-il pas que son intelligence est bornée, et que le jour viendra où toutes les contradictions qui l'inquiètent seront évanouies? Qu'il se rassure donc, qu'il se réjouisse pleinement de la lumière déjà reçue, sans s'inquiéter de ce que couvrent encore les voiles d'une science toujours au berceau » (Cité par M. Moigno, *Splendeurs de la foi*, t. II, p. 213.) Cfr. J. de Maistre, *Soirées de Saint-Pétersb.*, t. I, p. 282 (éd. de 1821).

Aussi, de nos jours encore comme dans les temps passés, les savants les plus illustres, particulièrement ceux à qui les sciences naturelles sont redevables des plus fécondes découvertes, ont-ils été des chrétiens, et, loin de voir dans la Révélation une ennemie, un obstacle au succès de leurs études, ils l'ont regardée comme un salutaire préservatif contre les illusions et les erreurs auxquelles la raison humaine est exposée. « L'esprit de l'homme, dit le célèbre Cauchy, est sujet à l'erreur. Combien de fois n'est-il pas arrivé que des faits aient été mal observés, et que de raisonnements inexacts on ait déduit de fausses conséquences! Même dans les sciences purement mathématiques, n'a-t-on pas vu des théories d'abord admirées sur la foi des géomètres les plus habiles, puis rejetées comme incomplètes ou même fausses? Un savant pourrait donc craindre de s'égarer, même dans l'établissement des théories qui lui paraîtraient les plus incontestables; et, s'il est raisonnable, il prendra les précautions nécessaires pour se rassurer à cet égard. Premièrement, il soumettra les fruits de ses veilles à l'examen et à l'autorité des autres savants : quand il verra ses expériences répétées avec succès, ses théories généralement admises par ceux qui cultivent les mêmes sciences, il pourra se confier davantage à ses propres lumières et se flatter d'être parvenu à la vérité. Ce n'est pas assez encore : s'il cherche vraiment la vérité, qu'il rejette sans hésiter toute hypothèse qui serait en contradiction avec les vérités révélées. Ce point est capital, je ne dirai pas dans l'intérêt de la religion, mais dans l'intérêt des sciences, puisque jamais la vérité ne saurait se contredire elle-même. C'est pour avoir négligé cette règle que quelques savants ont eu le malheur de consumer en vains efforts un temps précieux, qui aurait pu être heureusement employé à faire d'utiles découvertes... Oui, on est forcé de le reconnaître, de même qu'en réglant le cœur et lui interdisant de faux plaisirs, la religion ne fait que lui ouvrir une nouvelle source de

joies ineffables et préparer son bonheur: de même, en imposant à l'esprit du savant certaines règles, elle ne fait que contenir son imagination dans de justes limites, et lui épargner le regret de s'être laissé abuser par de faux systèmes et de funestes illusions... Soyons donc certains que nous n'aurons point rétrogradé dans le chemin de la science pour nous être fiés à la parole de Celui qui voit tout, qui connaît l'univers; et, dans l'étude de la nature, rappelons-nous ce que dit Bacon : « Si un peu de philosophie « peut nous rendre incrédules, beaucoup de « philosophie nous ramènera nécessairement « à être chrétiens ». (*Sept Leçons de physiq. générale*, p. 16 et suiv.)

Il est vrai que, dans les matières mêmes qui lui sont communes avec la science, la sainte Ecriture ne se propose pas un but scientifique, mais seulement religieux ; ce qu'elle veut, dans ce qu'elle apprend de l'univers à l'homme, ce n'est pas satisfaire sa curiosité, mais lui faire connaître ses véritables rapports avec les différents êtres dont se compose le monde où il se trouve placé, ce qu'il lui importe d'en savoir pour arriver à sa fin, le salut éternel. Il ne faut donc lui demander ni le langage rigoureux ni les procédés de la science, qui chez elle seraient hors de saison et ne s'accorderaient pas avec sa destination. Elle emploie le langage ordinaire, les expressions populaires, qui souvent représentent les choses plutôt comme elles apparaissent aux sens que comme la science les conçoit; ce qui ne les empêche pas d'être vraies à leur manière. Les savants mêmes ne sont-ils pas obligés, dans bien des cas, de s'en servir pour être intelligibles? ne disent-ils pas, comme le peuple, que *le soleil se lève, qu'il se couche*, etc. ? Les différences dans les procédés, dans la méthode, ne sont pas moins marquées, sont même encore plus profondes. La science étudie la nature dans son état actuel ; elle cherche, en partant des phénomènes qu'elle présente aujourd'hui, à remonter, en suivant toute la série des phases par lesquelles elle a passé, jusqu'à son état primitif, et à déterminer ainsi les causes et les lois qui ont présidé à sa formation. La sainte Ecriture va droit à la cause première et proprement dite, au souverain Être qui par sa toute-puissance et sa sagesse infinie a créé et gouverne l'univers ; sans s'occuper des causes secondes intermédiaires, elle donne tout d'abord le résultat de son action. Ainsi, ce que la science devrait chercher par de longs et pénibles détours, et qu'elle serait exposée, par suite de la faiblesse de l'intelligence humaine, à ne pas trouver ou à ne trouver qu'imparfaitement, l'Ecriture sainte nous le dit d'une manière simple, claire et précise, avec toute la force et l'autorité de la parole divine.

Remarquons encore que, en rapprochant des théories de la science le récit de la Genèse, il ne faut pas perdre de vue que toutes ces théories sont loin de pouvoir prétendre à la certitude : ce ne sont souvent que des hypothèses plus ou moins plausibles, qui sont en faveur aujourd'hui et qui peuvent être renversées demain. Il serait donc très imprudent de les donner comme présentant certainement et à l'exclusion de toute autre explication le véritable sens du texte sacré. C'est l'observation déjà faite par saint Augustin (*de Genesi ad litt.*, I, XVIII-XXI, et aill.), qui insiste avec raison sur les inconvénients qu'entraînerait facilement l'oubli d'une règle si sage. Que de points d'ailleurs sur lesquels les savants n'ont pas encore pu se mettre d'accord ! et qui décidera de quel côté est la vérité, si tant est qu'elle se trouve d'un côté ou de l'autre ?

Après tout ce que nous venons de dire, l'opinion qui cherche l'origine du récit biblique de la création dans la cosmogonie de tel ou tel ancien peuple, que les Israélites se seraient appropriée en la modifiant d'après leurs idées religieuses, a-t-elle encore besoin de réfutation? Je ne le pense pas. D'où Israël tenait-il donc cette pure connaissance de Dieu que nous ne trouvons chez aucun peuple païen, chez aucun des sages les plus vantés de l'antiquité, sinon de la Révélation ? C'est aussi de cette source que vient l'histoire dont il s'agit. Elle en porte d'ailleurs une marque certaine, irrécusable, dans des faits qui, à l'époque où elle a été écrite, ne pouvaient pas être connus par une autre voie, puisque ce n'est que de notre temps que la science les a découverts. Dieu l'a révélée aux hommes, et sans doute déjà aux premiers hommes, parce que sans cela ils n'auraient bien connu ni leurs rapports avec lui ni leur position dans l'univers. Quant à la manière dont il l'a fait, il faut en juger d'après les relations et le commerce que, comme créateur et père, il daignait entretenir avec eux comme ses créatures et ses enfants. C'est sans doute en se montrant à eux sous une forme sensible, comme quand il leur donna un commandement et qu'il leur dénonça le châtiment de leur désobéissance ; en leur parlant, ainsi qu'il le fit encore à Moïse, *face à face, comme un homme à son ami* (Exod. XXXIII, 11; Deut. V, 4 et seq.) ; *bouche à bouche*, et *non en vision et en songe* (Num. XII, 6, 8). Ce qu'il leur avait ainsi révélé, ils le transmirent, avec l'histoire de tout ce qui leur était arrivé d'important dans leur vie, à leurs enfants et à leur postérité. Cette tradition fut fidèlement conservée dans la pieuse lignée de

CHAPITRE I

Création du monde, ỳ. 1. — Etat primitif de la terre; l'œuvre des six jours, qui se termine par la création de l'homme, auquel Dieu donne l'empire sur les animaux et sur toute la terre, ỳỳ. 2-31.

1. Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.

1. In principio creavit Deus cœlum et terram.

Ps. 32. 6. 135. 5. *Eccl.* 18. 1. *Act.* 14. 14. 17. 24.

Seth, et passa de génération en génération, en traversant le déluge et la confusion des langues, jusqu'à ce qu'elle devint dans Abraham l'héritage de la race élue. A l'égard de l'époque où elle fut fixée par l'Ecriture, on ne peut rien dire de certain : ce fut déjà vraisemblablement longtemps avant Moïse, qui l'inséra comme document dans son histoire.

Quelques-uns ont cru que Dieu avait manifesté à Moïse l'œuvre de la création dans des visions prophétiques présentant successivement le tableau de l'ouvrage de chacun des six jours; mais c'est une hypothèse arbitraire et dénuée de toute vraisemblance, le récit de la création n'ayant aucun des caractères propres à de pareilles visions, rien qui dans sa forme le distingue du reste de l'histoire dont il fait partie.

Sur l'accord des sciences, et en particulier de la géologie et de l'astronomie, avec la cosmogonie biblique, on peut voir Marcel de Serres, *De la Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*, 2 vol. in-8, Paris, 1841 (2e éd.); Waterkeyn, *La Science et la Foi sur l'œuvre de la création*, Liège, 1845; P. Pianciani, S. J., *In Historiam creationis mosaicam commentatio*, dans le Ier vol. de Cornel. a Lap., éd. Vivès, et en italien : *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, Roma, 1862, ou dans *la Civiltà cattol.*, ser. IV, vol. I, p. 150 et suiv.; Mgr Meignan, *Le Monde et l'Homme primitif selon la Bible*, Paris, 1879 (3e éd.); Moigno, *Les Splendeurs de la foi*, t. II, p. 295 et suiv.; P. Secchi, S. J., *Die Græsse der Schœpfung* (trad. de l'italien), Leipz.; P. Pesch, S. J., *Die Grossen Weltrætsel*, Freib., 1883, particulièrement le IIe vol.; S. Kinns, *Moses and Geology*, Lond., 1884; M. A. Raingeard, *Notions de géologie, Accord de la cosmogonie scientifique avec la cosmogonie sacrée*, Rodez, 1886.

1. — La création, ỳ. 1.

CHAP. I. — 1. — *In principio creavit Deus cœlum et terram.* Telles sont les paroles solennelles, fécondes en enseignements d'une extrême importance, par lesquelles Moïse commence son histoire. Il proclame ainsi tout d'abord le dogme d'un seul Dieu créateur de toutes choses, et, avec le dualisme et le polythéisme, il écarte le panthéisme, le déisme et le naturalisme. Il restera à jamais établi comme une vérité constante que « les cieux et la terre », c'est-à-dire, selon la manière de s'exprimer des Hébreux, le monde, l'univers, ne sont pas éternels, mais qu'ils ont eu un commencement; qu'ils ne sont pas non plus une émanation de la substance absolue, mais qu'ils sont sortis du néant à la voix d'un Dieu personnel, dont la volonté toute-puissante va encore nous apparaître comme la raison et la loi de leur formation ultérieure et de tous leurs phénomènes; que ce même Dieu en est par conséquent le souverain maître et a sur eux un domaine parfait et inaliénable, de sorte qu'il peut toujours en faire ce qu'il lui plaît. C'est par la création du ciel et de la terre qu'ont commencé tous les êtres contingents, et avec eux le temps même, qui n'est autre chose que la durée successive des êtres sujets à la vicissitude et au changement. בְּרֵאשִׁית, « au commencement », ou plus exactement, « dans un commencement », est employé absolument, de même que ἐν ἀρχῇ, par où débute également l'Evangile de saint Jean; et c'est à tort que plusieurs lui donnent pour complément ce qui suit, quoique avec quelques différences, les uns, comme Aben-Ezra, traduisant : « Au commencement où Dieu créa », proprement : « au commencement de ce que

Dieu créa les cieux et la terre, la terre était », etc.; les autres, comme Bunsen : « Au commencement où Dieu créa les cieux et la terre, et où la terre était..., Dieu dit : Que la lumière soit ». La première manière, en effet, selon l'observation de Keil, est contraire à la syntaxe hébraïque, d'après laquelle, dans ce cas, le second verset devrait ainsi se joindre au premier : וְהָאָרֶץ הָיְתָה. La seconde n'est pas moins incompatible avec la simplicité de construction qui règne dans toute la Genèse, et spécialement dans ce chapitre; elle n'est pas non plus en harmonie avec le contexte, dans lequel la production de la lumière est à la vérité une phase importante, mais néanmoins une simple phase de la création : elle servirait mieux, dit Lange, d'introduction à la religion de Zoroastre qu'à celle de Moïse. L'objection renouvelée d'Aben-Ezra, que בראשית ne se rencontre jamais qu'à l'état construit, est assez réfutée par le Deutéronome, XXXIII, 21, et Isaïe, XLVI, 10, où ראשית et מראשית se trouvent également à l'état absolu. L'absence de l'article devant ראשית fait d'autant moins de difficulté que ni ce mot ni אחרית, dans le sens de *commencement* et de *fin*, ne se rencontrent ailleurs avec l'article. בָּרָא, à la voix *qal*, n'a pas d'autre signification que *créer*, et il ne se dit que de l'action divine produisant quelque chose qui n'existait pas encore, soit dans l'ordre de la nature, Num. XVI, 30, soit dans l'ordre de la grâce, Exod. XXXIV, 10; Ps. LI (Vulg. L), 12, etc., bien qu'il n'exclue pas toujours, non plus que le mot français correspondant, toute matière préexistante. Ici l'idée d'une pareille matière est déjà repoussée par l'objet même de la création, qui est « les cieux et la terre », ou l'univers entier. En effet, si Dieu a créé tout l'univers *au commencement*, il est évident qu'avant ce *commencement*, avant l'action créatrice, rien de ce qui compose l'univers n'avait une existence quelconque hors de Dieu et des idées divines. C'est ce que montre également la connexion de ce verset avec la suite. « Et la terre, continue Moïse, était informe et vide » : à savoir, cette terre que Dieu venait de créer, et dont on ne peut d'ailleurs supposer que l'historien, après en avoir rapporté la création, ait voulu décrire un état antérieur; d'où il suit que ce chaos de la terre n'était pas quelque chose d'incréé et d'éternel. Le développement que nous allons voir de l'œuvre divine, est aussi une preuve manifeste que les cieux et la terre, tels que Dieu les a créés au commencement, n'étaient pas encore l'univers complètement formé, mais l'univers seulement en ébauche et dans sa forme élémentaire; de même qu'Euripide (dans Diodore de Sicile, I, VII) appelle *ciel et terre* la masse encore confuse dont ensuite la forme qui est venue s'y joindre a fait le ciel et la terre : ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφὴ μία. Le sens d'une simple formation, que plusieurs attribuent ici à בָּרָא, est donc incompatible avec le contexte. Enfin, en nommant l'ouvrier, c'est-à-dire, Dieu, et les ouvrages, c'est-à-dire, les cieux et la terre, Moïse ne mentionne aucune matière dont Dieu ait fait ces ouvrages. Or, dit Tertullien, « quum in omni operatione tria sint principalia, qui facit et quod fit et ex quo fit, tria nomina sunt edenda in legitima operis enarratione : persona factoris, species facti, forma materiæ. Si materia non editur ubi et opera et operator eduntur, apparet ex nihilo eum operatum : perinde enim ederetur ex quo, si ex aliquo fuisset operatus » (*Contr. Hermog.* XX). — La création, qui est un dogme de la foi, est aussi un enseignement de la saine philosophie. La philosophie, en effet, nous dit que si le monde n'avait pas été créé, il faudrait qu'il eût en lui-même la raison de son existence, qu'il fût par conséquent nécessaire et éternel, c'est-à-dire, qu'il eût des attributs infinis; et, comme les attributs d'un être découlent de sa nature, il s'ensuivrait que la nature du monde est infinie, possédant toutes les perfections sans aucune limite. Or le monde nous apparaît comme borné, limité dans toutes ses qualités, et lui attribuer une perfection infinie serait absurde. Donc il a été créé, tiré du néant. Les sciences d'observation conduisent au même résultat, et nous font remonter, comme nous le verrons bientôt, jusqu'à une époque où l'univers ne consistait qu'en un amas de molécules dont la vie et l'organisation étaient absentes. « La vie n'a pas toujours existé sur le globe, dit Cuvier, et il est facile à l'observateur de reconnaître le point où elle a commencé à déposer ses produits. Le granit est la pierre qui s'enfonce sous toutes les autres, soit qu'elle doive son origine à un liquide général qui auparavant aurait tout tenu en dissolution, soit qu'elle ait été fixée par le refroidissement d'une masse en fusion. Des roches feuilletées s'appuient sur ses flancs; des schistes et des roches talqueuses se mêlent à leurs couches; enfin, des marbres à grains salins et des calcaires sans coquilles sont le dernier ouvrage par lequel ce liquide inconnu, cette mer sans habitants, semblait préparer des matériaux aux mollusques et aux zoophytes qui bientôt devaient déposer sur ce fonds d'immenses amas de leurs coquilles ou de leurs coraux. La vie qui voulait s'emparer de ce globe, semble, dans ces premiers

2. Or la terre était déserte et vide,	2. Terra autem erat inanis et vacua,

temps, avoir lutté avec la nature inerte qui dominait auparavant... Ainsi, on ne peut le nier, les masses qui forment aujourd'hui nos plus hautes montagnes, ont été primitivement dans un état liquide. Longtemps après leur consolidation, elles ont été recouvertes par des eaux qui n'alimentaient point de corps vivants » (*Disc. sur les révol. du globe*, p. 24 et suiv., 8e éd.). Mais d'où venaient ces molécules primitives, cette nature inerte et morte ? comment sont-elles devenues ce que nous voyons ? comment la vie y a-t-elle apparu ? Graves questions, auxquelles, en dehors d'un Dieu créateur et ordonnateur du monde, il n'est pas possible de donner de réponses satisfaisantes, à moins qu'on ne veuille accepter comme telles celles du panthéisme, qui, par l'organe de M. Renan, répond à la première en constatant la « situation étrange de l'esprit humain, placé entre la nécessité de supposer un commencement à l'univers et l'impossibilité de l'admettre », et à la seconde en remplaçant Dieu par « le temps » et par « la tendance au progrès », ou par « une sorte de ressort intime poussant tout à la vie, et à une vie de plus en plus développée ». Voy. *M. Renan trahissant le Christ par un roman, ou Examen critique*, etc., par l'abbé H.-J. Crelier, p. 152 et suiv. — Et cependant, quelque rationnelle que soit l'idée de la création, jamais la raison seule, chez aucun peuple et chez aucun philosophe, n'a pu s'élever jusque-là. אֱלֹהִים Elohim, au singulier אֱלוֹהַּ Eloah, *Dieu*, vient, selon Gesenius, Furst, Dillmann et autres, de אָלַהּ, *être fort*, étymologie préférable à celle qui le dérive de l'arabe avec la signification de *craindre, révérer*. Le singulier ne se rencontre que rarement, et seulement dans le style poétique. La forme plurielle est l'appellation la plus ordinaire de Dieu ; dans cette acception, elle se construit presque toujours, comme ici, avec le verbe au singulier. Il faut y voir, non, avec Gesenius, un vestige du polythéisme des anciens Israélites, ni, avec Pierre Lombard, Murphy, etc., une indication obscure de la trinité des personnes divines, puisqu'elle s'emploie même pour désigner une seule idole, mais soit un pluriel de majesté, comme l'expliquent Aben-Ezra, Kalisch, etc., soit plutot un pluriel d'intensité, exprimant la richesse, la plénitude de l'être divin, la réunion des forces multiples et infinies avec lesquelles on le concevait, explication qui est celle de Delitzsch, Fürst, Dillmann. Ce mot s'emploie aussi avec le verbe au pluriel pour signifier des faux dieux, quelquefois même le seul vrai Dieu. — הַשָּׁמַיִם, « les cieux », d'une racine conservée dans l'arabe, qui signifie *être haut*, par opposition à אֶרֶץ, « terre », d'une autre racine qui signifie *être bas*, est une forme plurielle qui marque la vaste étendue et les distinctions des régions supérieures. C'est par la réunion de ces deux mots, comme nous l'avons déjà remarqué, que les Hébreux désignent l'*univers*, pour lequel leur langue n'a pas de mot particulier. « Les cieux » et « la terre » se prennent donc ici, non dans le sens restreint qu'ils ont plus bas, les cieux comme désignant le « firmament » qui sépare les eaux supérieures des eaux inférieures, et la terre comme nom de la partie sèche ou solide du globe par opposition à la mer, mais dans leur acception la plus large. Plusieurs pensent que ces mots sont mis par anticipation, et qu'ils marquent non les cieux et la terre proprement dits, mais la matière primitive dont ils devaient sortir plus tard. Il est vrai, comme le montre assez la suite, qu'ils n'ont pas été créés dans leur forme actuelle ; mais on peut dire simplement que Moïse a employé les mots de « cieux » et de « terre » dans le sens où devaient naturellement les entendre ses lecteurs, c'est-à-dire, comme désignant ce qui leur était connu sous ces noms, pour leur en exposer l'origine et leur faire bien comprendre que c'étaient, non des dieux, mais des créatures de Dieu comme eux, inférieures même à eux en dignité, réservant pour la suite de son récit ce qu'il voulait leur apprendre de leur état primitif et des différentes phases par lesquelles le Créateur les avait amenés à leur état présent. — En même temps que le monde corporel et visible, Dieu créa le monde spirituel et invisible : avec le ciel, les anges, qui devaient en être les habitants. Ainsi l'a défini le IVe concile de Latran, sous Innocent III. « Firma fide credendum est, dit-il, Deum ab initio temporis simul utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem et corpoream, angelicam et mundanam ».

2. — État primitif de la terre, ℣. 2.

2. — *Terra autem erat inanis et vacua.* Quoique Moïse raconte les origines du ciel et de la terre, il ne décrit cependant en détail que l'état primitif et la formation de cette dernière, se bornant à dire de la formation du ciel ce qui était indispensable pour la connaissance de ses rapports avec la terre. Ce n'est donc pas, à proprement parler, une *cosmogonie* qu'il nous donne, mais une *géogonie*. C'est qu'il écrit pour les habitants du

et tenebræ erant super faciem abyssi, | et les ténèbres s'étendaient sur l'abîme,

globe terrestre, qui sera le théâtre des événements dont se composera l'histoire ultérieure, et qu'il a pour but, non de satisfaire la curiosité, mais d'affermir la foi au Dieu créateur et souverain seigneur de toutes choses. La terre, au point où il la prend, était « inanis et vacua ». Les mots du texte que la Vulgate rend ainsi, sont תֹהוּ וָבֹהוּ, proprement : « un désert et un vide ». Jérémie, IV, 23, faisant manifestement allusion à ce passage, les emploie pour peindre l'état de désolation et de bouleversement où la Judée allait être réduite par les Chaldéens. תהו se trouve encore ailleurs dans le sens d'un *désert* vaste et inhabitable (Deut. XXXII, 10; Job, VI, 18; XII, 24). Il se prend aussi pour *vanité, vide, néant* (Is. XL, 17; LIX, 4), et diffère peu de בהו. Selon Kimchi, il signifie une chose sans forme ni figure, mais susceptible de recevoir une forme quelconque. בֹּהוּ ne revient plus ailleurs que dans Isaïe, XXXIV, 11, et dans le passage cité de Jérémie, où il est joint à תֹהוּ; mais il a passé dans la cosmogonie phénicienne comme personnification de la substance primitive et la mère des dieux (βάαυ). Ici תהו ובהו expriment ce que l'auteur de la Sagesse, XI, 18, appelle ἄμορφος ὕλη, « une matière informe »; ce qui ne veut pourtant pas dire une matière totalement privée de forme, chose qui ne saurait même se concevoir et est, selon saint Thomas, tout à fait impossible et contradictoire. En rapprochant l'état de la terre décrit dans ce verset de l'œuvre des six jours qui va suivre, on ne peut guère douter que Moïse n'ait voulu simplement marquer ici l'absence de la forme, des distinctions et des ornements que cette œuvre y ajouta. C'est aussi le sens que donnent déjà à cette expression saint Ephrem et saint Thomas (I^a, q. LXVI, art. 1, et ad 2^m; cfr q. LXVII, art. 4, et q. LXIX, art. 1). Ce verset doit donc être considéré comme l'introduction immédiate à l'*hexaméron*. — *Et tenebræ erant super faciem abyssi.* Ces « ténèbres » et cet « abîme » sont deux nouveaux traits ajoutés à la description du chaos. תְּהוֹם, l' « abîme », mot qui se retrouve dans l'assyrien *tihamti*, de הום, *bruire*, signifie les *ondes*, les *vagues* bruyantes, les *profondeurs* de la mer, et même les *abîmes* de la terre. Ici il désigne la même chose que les « eaux » dont il va être question, et avec lesquelles il est mis en parallélisme. Comme expression consacrée par un antique usage, ce mot est toujours construit à la manière des noms propres, sans article, si ce n'est dans son emploi plus récent, plutôt comme nom commun, au pluriel. Selon les uns, cet « abîme » et ces « eaux » sont pris dans leur sens propre et ordinaire; selon d'autres, pour la masse chaotique dans son état primitif. Nous reviendrons plus bas sur cette question. Les « ténèbres étaient sur la face de l'abîme », le couvraient, quoique le fluide lumineux existât déjà, soit qu'il n'eût pas encore été mis en vibration, soit qu'une cause quelconque eût replongé la terre dans les ténèbres. — « Voilà, dit Bossuet, cette matière confuse, sans ordre, sans arrangement, sans forme distincte; voilà ce chaos, cette confusion dont la tradition s'est conservée dans le genre humain et se voit encore dans les poètes les plus anciens » (*Elév. sur les myst.*, IIIe sem., IIe élév.). Il n'y a pas jusqu'à l'expression même de *chaos* (χάος, de χαίνω, *s'ouvrir, être béant*), proprement un *vide*, un *gouffre béant*, qui n'ait une analogie frappante avec celles de Moïse. Le chaos a été ainsi décrit par Ovide, *Métam.* I, 5 et suiv. :

Ante mare et terras et quod tegit omnia cœlum,
Unus erat toto naturæ vultus in orbe,
Quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles,
Nec quidquam nisi pondus iners congestaque eodem
Non bene junctarum discordia semina rerum.
Nullus adhuc mundo præbebat lumina Titan,
Nec nova crescendo reparabat cornua Phœbe,
Nec circumfuso pendebat in aere tellus,
Ponderibus librata suis; nec brachia longo
Margine terrarum porrexerat Amphitrite.
Quaque fuit tellus, illic et pontus et aer :
Sic erat instabilis tellus, innabilis unda,
Lucis egens aer. Nulli sua forma manebat,
Obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno
Frigida pugnabant calidis, humentia siccis,
Mollia cum duris, sine pondere habentia pondus.

Comme cet état de la terre et la manière dont il s'est produit se rattachent à la formation du système solaire, je crois devoir exposer ici les idées généralement acceptées par la science actuelle sur cette formation. Je laisse la parole au P. Secchi. « Les savants, dit ce célèbre astronome, sont de nos jours unanimes à admettre que notre système solaire est dû à la condensation d'une nébuleuse qui s'étendait autrefois au delà des limites occupées actuellement par les planètes les plus lointaines. Cette nébuleuse était primitivement douée d'un mouvement de rotation très lent, qui devait s'accélérer plus tard. D'après une loi mécanique connue sous le nom de *loi des aires*, chaque particule libre doit se mouvoir de manière que son rayon vecteur décrive des aires égales dans des temps égaux : de là il suit que, le rayon diminuant constamment par la contraction progressive, l'arc décrit pendant

et l'Esprit de Dieu planait sur les eaux. | et Spiritus Dei ferebatur super aquas.

l'unité de temps a dû s'accroître, afin que l'aire restât constante. De cet accroissement de vitesse il résulte une augmentation de la force centrifuge; et lorsque celle-ci est devenue égale à la force de gravitation, il s'est formé des anneaux qui sont demeurés librement suspendus autour de la masse centrale. La vitesse augmentant toujours, ces anneaux se sont brisés, et les différents fragments, obéissant individuellement aux lois de l'attraction, ont à leur tour formé de nouvelles masses isolées les unes des autres, et qui sont devenues des centres d'action semblables au centre principal. Ces masses, à leur tour, ont pu s'environner d'anneaux de second ordre, dont quelques-uns ont persisté jusqu'à nos jours, tandis que les autres, en se brisant, ont formé des satellites. — Cette théorie, proposée par Kant, Herschel et Laplace, a été confirmée par les ingénieuses expériences de M. Plateau. Une masse d'huile étant mise en suspension dans un liquide de même densité, formé d'un mélange d'eau et d'alcool, on la voit prendre spontanément la forme sphérique, que tend à lui donner l'attraction moléculaire. Si on la fait tourner autour de son diamètre vertical avec une vitesse croissante, on voit d'abord la sphère s'aplatir; puis il vient un moment où il se détache un anneau semblable à celui de Saturne; enfin, la vitesse croissant toujours, un moment vient où l'anneau se brise, et il se forme de petites sphères qui tournent sur elles-mêmes en tournant autour de la masse principale. — La matière qui composait la nébuleuse primitive devait être à un état de raréfaction beaucoup plus considérable que celui que nous obtenons avec les meilleures machines pneumatiques; elle s'est énormément contractée et condensée, laissant à différentes distances des planètes et des satellites : le Soleil est le résidu encore incandescent et gazéiforme de cette masse primitive. Nous trouvons dans le monde sidéral des vestiges de cette formation : dans notre monde planétaire ce sont les anneaux qui environnent Saturne, et dans le monde stellaire ce sont les nébuleuses annulaires. Ces masses sont composées d'une matière encore gazeuse, et elles semblent constituer des mondes en voie de formation » (*Le Soleil*, p. 332, cité par J. Rambosson dans l'*Histoire des astres*, 2ᵉ éd., p. 43). — La formation de notre système planétaire et de tous les mondes serait ainsi une simple conséquence de la gravitation universelle. — « Il résulte des découvertes d'Herschel..., dit M. Waterkeyn, que les étoiles et les nébuleuses ne sont pas réparties uniformément dans l'espace, mais que le système général de tous les corps qui composent l'univers est disposé de manière à constituer une zone ou une couche immense, dont l'épaisseur est petite en comparaison de la longueur et de la largeur, couche dans l'intérieur de laquelle la terre se trouve placée vers le milieu de son épaisseur. Il en résulte encore que plusieurs des étoiles qu'on avait toujours considérées comme fixes, présentent en réalité un mouvement propre très sensible, et que ce mouvement est en général dirigé dans le même sens pour tous ces astres. — Les observations modernes tendent à nous montrer que le soleil avec toutes les planètes se déplace lui-même dans l'espace, et qu'il semble ainsi tourner autour d'un autre soleil central, qui réglerait le mouvement de notre soleil et de son système, de la même manière que le soleil lui-même préside aux mouvements des planètes. Le système solaire tout entier ne serait alors qu'une partie intégrante d'un autre système de corps célestes d'un ordre plus élevé. Les groupes d'étoiles très rapprochées et les nébuleuses formées d'une accumulation d'étoiles imperceptibles à l'œil nu ne sont peut-être que des systèmes semblables de soleils circulant autour du centre commun du groupe auquel ils appartiennent, et tous ces systèmes ensemble circulent autour d'un centre général, celui de l'univers. — « C'est de ce centre des centres, c'est de ce centre de la création que partent tous les mouvements; et là se trouve la grande roue dans laquelle s'engrènent toutes les autres. De là, en un mot, sont dictées les lois par lesquelles l'univers est gouverné et maintenu, ou plutôt toutes ces lois se réduisent à une loi très simple » (Lambert, *Syst. du monde*, ch. VII, 2ᵉ éd.). *La Science et la Foi*, etc., p. 163.

En mettant la théorie cosmogonique de la science en regard de la Genèse, il se présente tout d'abord une question : l'immense nébuleuse dont les savants font sortir le monde est-elle identique au chaos décrit par Moïse ? Plusieurs le pensent. D'après eux, cette nébuleuse peut en toute vérité être appelée « un désert et un vide », ce qu'on leur accordera sans peine. On peut aussi très bien, disent-ils, donner le nom d'« eaux », d'« abîme » ou de « mer », à ce mélange confus de molécules où prédominaient les éléments de l'eau, et dont une grande partie devait se transformer en eau proprement dite, masse fluide et privée de toute cohésion, sans couleur ni opacité. Mais d'autres, trou-

vant, et non sans raison, cette explication peu naturelle, croient devoir prendre les mots d' « abîme » et d' « eaux » dans leur sens propre et littéral, comme désignant cette mer dont la terre était complètement enveloppée au point de sa formation où Moïse la prend, et dont nous la verrons sortir au troisième jour. Sous le nom d' « eaux » seraient aussi comprises les vapeurs ou eaux supérieures qui seront séparées des eaux inférieures le second jour. A l'appui de cette explication on peut alléguer le psaume CIV (Vulg., CIII), 6 : « L'abîme (תְּהוֹם), comme un vêtement, la couvrait » (la terre), passage où l'allusion à celui que nous expliquons ne saurait être méconnue, et qui suppose la terre dans un état de formation déjà avancée et tout à fait distincte de la mer. Dieu dit aussi dans le livre de Job, XXXVIII, 8, 9 :

Et qui a fermé la mer avec des portes,
quand elle jaillit, qu'elle sortit de la vulve ;
Quand je lui donnai la nue pour vêtement,
et l'obscurité pour langes ?

D'après cela, en acceptant comme vrai le système de Laplace, il faudra dire que l'état de la terre décrit par Moïse dans ce verset, où elle a déjà son existence propre et est couverte par les eaux, est bien postérieur à la matière cosmique primordiale de cet astronome, à cette nébuleuse dans laquelle non seulement le ciel et la terre étaient encore confondus, mais où il n'existait encore d'eux, et en particulier de l'eau, que les éléments de la combinaison desquels ils devaient plus tard se former. Cet état, par conséquent, loin de remonter jusqu'à la création, en serait séparé par un intervalle plus ou moins long, peut-être par des milliers et des millions d'années. Rien, du reste, n'oblige de croire qu'il en ait été autrement ; on peut très bien admettre, au contraire, que Dieu, dans l'origine, avait seulement créé les corps simples ou élémentaires, qui, disséminés d'abord dans l'espace, devaient ensuite se combiner, d'après les lois physiques posées par lui, pour former des corps mixtes ou composés, et finalement le système solaire tout entier. D'après la cosmogonie scientifique, chacune des planètes, formée aux dépens de la matière que la nébuleuse solaire a successivement abandonnée, a été d'abord une masse de matière nébulaire de forme annulaire, qui s'est ensuite concentrée et a pris la figure d'un sphéroïde. C'est ainsi que s'est formée la terre elle-même. Voyez le passage de M. Waterkeyn rapporté plus bas, ℣. 6, note. — *Et Spiritus Dei ferebatur super aquas*. Les mots רוּחַ אֱלֹהִים, traduits dans la Vulgate par « Spiritus Dei », sont expliqués diversement, suivant qu'on prend רוּחַ dans sa signification primitive de *souffle*, ou dans celle de *vent* ou *d'esprit*. Plusieurs les rendent par « un vent de Dieu » : ce qu'ils entendent ou d'un vent envoyé par lui, ou d'un grand vent, en vertu d'un hébraïsme qui consiste à marquer par l'addition du nom de Dieu les choses les plus grandes, ou les plus fortes, ou les plus excellentes en leur genre. Mais d'abord le sens de vent, et surtout de grand vent, ne s'accorde pas avec le verbe מְרַחֶפֶת, qui marque un mouvement léger, tel que celui des os qui tremblent, Jérém. XXIII, 9, ou de l'aigle qui voltige sur ses petits, Deut. XXXII, 11, ou l'action d'un oiseau qui couve ; ensuite il n'est pas facile de voir pourquoi il serait fait ici mention d'un vent violent, ni quelle cause l'aurait excité, ni quels effets utiles auraient pu en résulter. L'expression de Moïse reçoit une grande lumière du rapprochement d'autres passages analogues des saintes Écritures qui renferment une allusion manifeste au récit de la création ; et il n'y a pas, je pense, de meilleur moyen d'en déterminer le véritable sens. Pour nous borner à un seul, quand le Psalmiste dit, Ps. XXXIII (Vulg., XXXII), 6 :

Par la parole de Jéhovah les cieux ont été faits,
et par le souffle de sa bouche (בְּרוּחַ פִּיו) toute leur armée,

n'est-il pas évident qu'il veut parler, non pas du vent, mais de la force créatrice, de la vertu toute-puissante de Dieu, et que ce *souffle* se rattache à son Esprit, comme la *parole* à son Verbe ? Le passage qui nous occupe doit sans doute s'entendre dans le même sens, à moins qu'on ne préfère le prendre, avec la plupart des Pères et plusieurs des meilleurs interprètes modernes, comme désignant directement l'*Esprit* de Dieu, la troisième personne de l'auguste Trinité. Cependant une mention si expresse du Saint-Esprit me paraît ici peu vraisemblable. רחף, proprement, à la voix *pihel*, « *fovit* pullos avis, *incubuit* pullis, dein *volitavit* super pullis » (Gesenius). Le sens est que, comme un oiseau couve ses œufs, se tient sur ses petits et voltige sur eux pour les réchauffer, les exciter et développer leur force vitale, de même le souffle de Dieu se mouvait sur l'abîme, sur la matière primitive, qui avait reçu à la création les germes de toute espèce de vie, la couvait, si on peut parler ainsi, pour la féconder, la disposer à recevoir, quand sa parole se ferait entendre à elle, l'organisation et la vie. מְרַחֶפֶת est au participe, comme exprimant une action longue et continue. A peine est-il besoin de faire l'observation que, de même que le souffle ou l'Es-

3. Et Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut.

3. Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux.

Hebr. 11. 3.

prit de Dieu est une image prise du monde corporel, le mouvement qui lui est attribué doit aussi se prendre dans un sens analogue et figuré. « Cavendum est, dit saint Augustin, ne quasi spatiis Dei Spiritum superferri materiæ putemus, sed vi quadam effectoria et fabricatoria, ut illud cui superfertur efficiatur et fabricetur, sicut superfertur voluntas artificis ligno vel cuique rei subjectæ ad operandum, vel etiam ipsis membris corporis sui quæ ad operandum movet. Et hæc similitudo, cum jam sit omni corpore excellentior, parva est tamen et prope nihil ad intelligendum superlationem Dei, subjecta sibi ad operandum mundi materia ; sed non invenimus evidentiorem similitudinem et propinquiorem rei de qua loquimur in iis rebus quæ ab hominibus quomodocumque capi possunt ». (*De Gen. lib. imp.* IV, XVI). Ce n'est cependant pas à dire que la vertu créatrice ne se soit pas servie, pour son but, de quelque agent matériel ; le contraire doit même être regardé comme indubitable. Cet agent paraît avoir été l'éther, dont nous parlerons bientôt.

3. — L'œuvre des six jours, ℣℣. 3-31.

1° *Premier jour : la lumière.* ℣℣. 3-5.

3. — La matière primitive étant ainsi préparée, des germes d'organisation et de vie qu'elle recèle la parole de Dieu va maintenant faire sortir, dans l'ordre déterminé d'avance par sa sagesse, l'arrangement des parties dont se composera l'univers, et des créatures qui, par la vie, le mouvement et l'être dont elles seront douées, publieront la gloire de leur auteur. *Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux* ; ou plus exactement d'après l'hébreu : « Et dixit Deus : Sit lux ; et fuit lux ». La parole que Dieu profère ici, n'est pas, selon la remarque de saint Augustin, *Confess.* XI, VI, comme cette voix qui du milieu d'une nue fit entendre ces mots : « Celui-ci est mon fils bien-aimé : écoutez-le » (Matth. XVII, 5) ; voix qui retentit pendant un instant, puis se tut : c'est cette parole éternelle que Dieu produit dans un éternel silence, et par laquelle il réalise au dehors dans le temps ses idées antérieures à tous les temps et types de toutes choses ; parole substantielle, qui est sa volonté toute-puissante, et qui, bien que commune aux trois personnes, est attribuée spécialement au Verbe, ou plutôt est le Verbe même, *par qui toutes choses ont été faites* (Joan. I, 3). C'est ainsi que Moïse, comme dit encore le même saint docteur (*Ibid.* VII), élève nos esprits jusqu'à cette parole ineffable qui habite en Dieu, qui est Dieu comme lui ; qu'il prononce de toute éternité, et qui à son tour prononce éternellement toutes choses, jusqu'à ce Verbe divin par lequel il dit à lui-même et de toute éternité tout ce qu'il dit, et par lequel sortent du néant tous les êtres à qui il commande d'en sortir. Mais il en est encore ici comme nous avons remarqué plus haut à propos du Saint-Esprit : quoique ce passage se rapporte au Verbe, il ne le désigne cependant que d'une manière implicite et obscure, sans en faire non plus une mention expresse et formelle. — C'est avec l'apparition de la lumière que commence proprement l'œuvre des six jours. Je dis *apparition*, et non *création*, parce que la substance lumineuse avait reçu l'existence dès le principe avec le reste de la matière. Cette substance n'est autre chose que l'éther, fluide extrêmement subtil, qui remplit l'espace, pénètre intimement tous les corps, et « participe, sans aucun doute, à tous les phénomènes des actions moléculaires qui en déterminent la structure et les affinités chimiques ; à tous les phénomènes de la chaleur ordinaire qui produit les dilatations et les contractions dans les corps les plus solides, les plus durs, les plus impénétrables ; à tous les phénomènes de la chaleur rayonnante, par laquelle les corps se sentent à distance, et se communiquent à distance ou leurs réchauffements ou leurs refroidissements » (Pouillet, *Notions génér. de physique*, p. 39, 3e éd.). Tant que ce fluide est en repos, il y a ténèbres ; mais quand il est mis en vibration, la lumière est produite : « la lumière est une vibration de l'éther, comme le son est une vibration de l'air » (Le même, *ibid.*). Le soleil ne fait autre chose qu'exciter par son atmosphère lumineuse, ce mouvement vibratoire dans la substance éthérée. Le même effet peut encore etre produit par différentes causes, telle que la combustion ou des actions chimiques quelconques. « Aussi, dit M. Auguste Nicolas, en l'absence du soleil et à des profondeurs telles qu'il est impossible d'y supposer l'action de ses rayons, la lumière se révèle et éclate de mille manières diverses. Plus on descend vers le centre de la terre même, plus l'impression de la chaleur dénonce l'existence de ce fluide, et fait supposer que la température et la lumière primitives, dont la terre a joui aux premiers âges de sa formation, étaient assez considé-

rables pour qu'elle pût se passer de celles que le soleil lui envoie maintenant. Ce n'est que lorsque, par l'effet du rayonnement, cet excès s'est dissipé à travers les espaces célestes, que le soleil a reçu une atmosphère lumineuse, propre à compenser pour la terre la lumière et la chaleur que sa surface avait perdues par suite de sa consolidation. De sorte que, d'après les résultats les plus positifs des sciences physiques, non seulement la lumière proprement dite *a pu*, mais elle *a dû* précéder le soleil, qui n'en est qu'un des principaux moteurs... — Une découverte géologique toute récente vient encore se lier à la vérité de la cosmogonie de Moïse sur l'apparition de la lumière et même des végétaux avant le soleil. Il est constant que les végétaux fossiles de nos climats présentent les mêmes espèces que celles qui ont été trouvées en Amérique; qu'ainsi l'inégalité de chaleur *solaire* entre les deux hémisphères, cause des différences entre les productions végétales actuelles, n'existait pas à cette époque, et qu'une irradiation centrale de lumière et de chaleur, ou une atmosphère lumineuse, ou tout autre mode de distribution égale de la lumière calorique, est nécessaire pour expliquer cette conformité ». (*Etud. philos. sur le christian.*, l. II, ch. II). En outre, « il est constant que ces espèces, exposées à l'action torride des ardeurs du soleil des tropiques, n'auraient pu subsister. Il faut donc qu'à l'époque de leur végétation, antérieurement à l'irradiation du soleil sur notre globe, elles aient été soumises à l'influence d'un calorique différent, dont l'action était la même sur toutes les parties de la terre » (M. Darras, *Hist. génér. de l'Egl.*, t. I, p. 16). — Du reste, en se rappelant la manière dont nous avons vu plus haut que la science explique l'origine de la terre et des corps célestes, on conçoit sans peine que, à l'époque où nous en sommes, le soleil, pas plus que la terre, ne fût encore qu'en voie de formation, et que ce ne soit même que beaucoup plus tard qu'il est arrivé à son état actuel. Il ne possédait peut-être pas encore lui-même alors la lumière et la chaleur qu'il répand sur nous. — Ainsi, lorsque Voltaire a cru l'occasion belle de jeter du ridicule sur Moïse pour avoir représenté la lumière comme précédant le soleil, il ne se doutait guère que c'était s'en apprêter à lui-même. — La lumière est la première chose que la toute-puissante parole de Dieu fait sortir des ténèbres du chaos, comme étant le premier rayonnement de la vie dont le souffle de l'Esprit créateur y avait déposé les germes, et la condition fondamentale de toute vie organique dans le monde, puisque, sans la lumière et la chaleur qui l'accompagne, aucun animal, aucune plante ne peut se développer et prospérer. — Mais comment s'est produite la lumière? « Dans les théories de la science, dit M. Waterkeyn, la matière nébulaire, soumise dès le principe à la loi de l'attraction, se condense et se contracte par le rayonnement de la chaleur dans l'espace. La force répulsive des molécules, dépendante de la chaleur, venant ainsi à diminuer, permet à l'attraction de devenir prépondérante; la condensation de la matière qui en résulte, produit ensuite elle-même une nouvelle élévation de température; l'augmentation de chaleur de toute la masse condensée tend à se porter à la surface, et se manifeste à la longue par le passage d'un état de chaleur obscure à l'état lumineux. Les ténèbres qui avaient jusqu'alors enveloppé le chaos, disparaissent; le monde est dégagé des langes de son enfance, et la lumière apparaît pour la première fois dans l'œuvre de la création. C'est à ce moment de l'apparition de la lumière que l'on peut rapporter ces paroles de l'Ecriture : *Et Dieu dit : Que la lumière soit, et la lumière fut.* (*La Science et la Foi*, etc., p. 161). — D'après ces explications, comme il résulte déjà d'une remarque faite plus haut, « l'auteur sacré, comme l'observe aussi M. Waterkeyn, aurait passé sous silence l'indication des diverses transformations cosmogoniques qui, d'après la théorie, ont précédé la formation de notre globe. Après avoir rapporté d'une manière générale que le ciel et la terre, c'est-à-dire, les éléments de tous les corps de l'univers, ont été créés par le Tout-Puissant; après avoir, par la désignation de l'Esprit de Dieu, par la mention spéciale de la manifestation de la lumière, indiqué les grands agents que le Créateur a employés dans la production de son œuvre, l'auteur sacré passe immédiatement à décrire les divers changements qui ont eu pour effet de préparer la terre en particulier pour en faire la demeure de l'homme » (*Ibid.*, p. 165). — Il se présente cependant une assez grave difficulté. S'il s'agit ici, comme il semble d'abord, de la première apparition de la lumière, comment concilier cela avec l'état d'incandescence par lequel avait déjà passé le globe terrestre pour arriver à celui où il se trouvait alors? Je sais qu'il y a des savants qui nient ou du moins révoquent en doute cet état d'incandescence, croyant trouver dans l'eau très pure et encore très chaude qui couvrait alors la terre un dissolvant assez puissant, une source d'actions chimiques assez énergiques, pour expliquer facilement la formation aqueuse des granits, des gneiss, des basaltes, sans qu'il soit besoin de recourir à la fusion ignée. Néanmoins, puisque l'analyse spectrale nous

4. Et Dieu vit que la lumière était bonne. Et il sépara des ténèbres la lumière.

5. Et il nomma la lumière Jour, et les

4. Et vidit Deus lucem quod esset bona : et divisit lucem a tenebris.

5. Appellavitque lucem Diem, et

---

montre encore le soleil et d'autres corps célestes dans cet état d'incandescence, et qu'elle a constaté l'identité de composition chimique, à quelques variétés près, de tout notre monde solaire, il est assez naturel de supposer qu'il en a été de même autrefois de la terre. Il faudrait donc, dans cette hypothèse, ou reporter à cette époque le *Fiat lux* de la Genèse, comme le font plusieurs savants, ou dire, avec d'autres, que cette lumière artificielle résultant de la combustion n'est pas celle qui jaillit à la voix de Dieu pour produire dès lors dans la nature les mêmes effets que plus tard, lorsqu'elle serait attachée au soleil. C'est le sentiment de ces derniers qui me paraît le plus vraisemblable, bien qu'il ne me satisfasse pas entièrement.

4. — *Et vidit Deus lucem, quod esset bona.* Il y a dans ces paroles un anthropomorphisme, fondé, de même que les autres qui se rencontrent fréquemment dans les saintes Écritures, sur ce que, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, ses opérations en harmonie avec sa nature raisonnable ont leur modèle et leur type dans des opérations divines analogues. « Scilicet Scriptura, ubi de Deo loquitur, se attemperat infirmo nostro intellectui, et, ut perveniamus ad ea quo nullo humano sermone dicit possunt, ea dicit quæ capere possumus. Sistit igitur Deum quasi artificem, verbi gratia, fabrum lignarium qui tamdiu opus tractat secando, planando, tornando atque poliendo, quousque ad artis regulas perducatur quantum potest, et placeat artifici suo. Ex his igitur verbis non ostenditur eluxisse Deo insolitum bonum quod non noverat, sed placuisse perfectum. Ita fere Augustinus (*De Gen. lib. imp.*, I, v; *de Gen. ad litt.* I, VIII; *de Gen. contra Manich.* I, VIII). Brevius Ambrosius : « Non utique cognovit quod « nesciebat, sed probavit quod placebat » (*In Hexaem.* I, XXXIV; II, XIX). Lamy. La lumière était bonne en soi, en tant qu'être, en tant que réalisation de l'idée divine; bonne encore comme propre à la fin que Dieu se proposait en la produisant ; bonne enfin comme une image très pure de l'éclat infini du Créateur. — *Et divisit lucem a tenebris.* Les ténèbres n'étant que la privation de la lumière, il répugne que les deux choses puissent exister ensemble, de sorte qu'elles sont déjà séparées par leur nature même. Mais Dieu établit encore entre elles une séparation consistant dans l'alternative régulière de lumière et de ténèbres qui donne le jour et la nuit : car, selon l'observation de saint Augustin, toute lumière n'est pas le jour et toutes ténèbres ne sont pas la nuit; mais la lumière et les ténèbres s'entre-suivant dans un ordre déterminé sont appelées le jour et la nuit. Il n'y a cependant nulle apparence que dans ces premiers temps cette alternative eût lieu de la même manière qu'aujourd'hui, c'est-à-dire, qu'un hémisphère fût éclairé tandis que l'autre était dans l'obscurité : la lumière, sans doute, était répandue ou disparaissait en même temps partout. C'était déjà le sentiment de saint Basile, *in Hexaem. hom. II*, Oper. t. I, p. 20 (ed. Bened.).

5. — *Appellavitque lucem diem, et tenebras noctem.* Il y aurait une trop grande simplicité à croire que Dieu ait prononcé ces mots, que nul homme ne pouvait entendre. Le sens est qu'il a empreint, pour ainsi dire, sur la lumière et les ténèbres, dans leur distinction et leurs alternatives, les caractères fondamentaux qui, pour tous les êtres pensants, se rattachent nécessairement aux mots *jour* et *nuit*. « Intelligitur ubique », dit saint Thomas, « per hoc quod dicitur *vocavit*, id est, dedit naturam et proprietatem ut posset sic vocari ». Car le nom d'une chose est comme une image de son être, l'expression de l'impression qu'elle produit sur l'homme, si c'est l'homme qui l'a donné, et l'expression de ses propriétés réelles, s'il a Dieu pour auteur. « Hoc autem totum, dit aussi saint Augustin, ad intellectum nostrum dictum est. Qua enim lingua vocavit Deus diem lucem et tenebras noctem ? utrum hebræa, an græca, an latina, an alia aliqua ? et sic omnia quæ vocavit quæri potest qua lingua vocaverit. Sed apud Deum purus intellectus est, sine strepitu et diversitate linguarum. *Vocavit* autem dictum est, *vocari fecit*, quia sic distinxit omnia et ordinavit ut et discerni possent et nomina accipere » (*De Gen. cont. Manich.* I, IX). De plus, selon l'observation du P. Pianciani, l'imposition des noms était pour les Orientaux un signe d'autorité et de domination : de sorte que, en disant que Dieu a imposé des noms au temps de la lumière et à celui des ténèbres, Moïse marque son souverain domaine sur tous les temps; comme un peu plus bas, en lui faisant donner des noms au *sec*, à l'*assemblement des eaux* et au *firmament*, c'est-à-dire, à tout ce qui existe dans l'espace, il indique son empire sur tous les corps. — *Factumque est vespere et mane dies unus.* Plus exactement

tenebras Noctem : factumque est vespere et mane, dies unus.

ténèbres, Nuit. Et il y eut un soir et un matin : ce fut le premier jour.

d'après l'hebreu : Et il y eut soir, et il y eut matin, un jour », ou « premier jour ». C'est donc à la nouvelle apparition de la lumière, après qu'il y a eu un soir et que le matin est arrivé, que se termine le premier jour : d'où il suit qu'il a commencé, non avec les ténèbres primitives, mais à la première apparition de la lumière ; de sorte que les jours de la création sont comptés, non du soir au soir, comme on le croit assez généralement, mais du matin au matin. Les ténèbres primitives, en effet, bien que le monde ait été créé pendant leur règne, étaient encore en dehors des alternatives de lumière et de ténèbres auxquelles Dieu a donné les noms de jour et de nuit. Avec l'apparition de la lumière commença le premier matin, et au second matin il y eut un jour entier. Tel est aussi le sentiment de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, de Keil, de Delitzsch, d'Ewald, de Dillmann, etc. L'usage de compter les jours du soir au soir, ou entre deux couchers de soleil, dans la loi mosaïque et chez plusieurs peuples anciens, n'a pas son modèle dans les jours de la création, mais résulte, selon Keil, de l'emploi du calendrier lunaire. — De ce que les jours particuliers de la création sont formés par le retour alternatif de la lumière et des ténèbres, qu'ils sont déterminés et comptés d'après l'arrivée du soir et du matin, Keil, avec plusieurs autres interprètes, conclut qu'ils doivent être considérés comme des jours proprement dits, analogues à nos jours actuels. Cependant la plupart des modernes les prennent pour des jours symboliques, ou, comme ils s'expriment, pour des époques, des périodes plus ou moins longues du développement de la création ; et ce sens, le seul compatible, à leur avis, avec les observations géologiques, non seulement n'a rien qui doive surprendre dans un morceau de style prophétique et figuré tel que celui-ci, mais semble même plus en harmonie avec les autres circonstances du récit. Comment serait-il question d'un soir et d'un matin ordinaires, d'un jour astronomique, avant l'existence ou du moins la formation complète du soleil, lorsque, par conséquent, les rapports astronomiques de la terre avec le soleil n'étaient pas encore établis? Keil essaie d'expliquer la chose en disant que la lumière, après avoir été produite par la toute-puissante parole du Créateur, fut concentrée dans l'espace en dehors ou au-dessus de la terre, et que les alternatives de lumière et de ténèbres commencèrent lorsque la masse chaotique fut mise en rotation pour prendre peu à peu la forme sphérique ; mais je doute fort que la science se déclare satisfaite par une pareille explication. En outre, le septième jour, le sabbat divin, ne s'est pas terminé par un soir et un matin, mais c'est le repos de Dieu qui se poursuit à travers toute la durée du monde, repos où Dieu est entré après avoir achevé l'œuvre de la création, et dans lequel ses créatures sont appelées à le suivre (voy. Hebr. IV, 3 et seq.) ; d'où vient aussi qu'on ne dit pas à propos de ce jour comme à propos des autres : « Et il y eut soir, et il y eut matin ». Or, si l'on reconnaît que le jour du repos de Dieu n'est pas renfermé dans les limites d'un jour astronomique, ne faudra-t-il pas faire le même aveu relativement aux jours de son œuvre ? et si le sabbat divin, quoique s'élevant bien au-dessus de la durée du sabbat humain, en est cependant le modèle primiif, pourquoi la durée des six jours de l'œuvre divine ne pourrait-elle pas aussi s'élever beaucoup au-dessus de celle des jours terrestres, sans que leur rapport fondamental, comme modèle primitif, avec ceux-ci en fût compromis ? Il est tout à fait dans la nature d'une copie de ne répondre à la grandeur incommensurable de son modèle que dans une mesure très restreinte : il suffit que les traits caractéristiques soient conservés. Qu'on ajoute à cela que les *six jours* de la création, immédiatement après ce récit (ch. II, 4), sont appelés un *jour*, de sorte que l'Ecriture elle-même semble avoir voulu prévenir l'interprétation servilement littérale ; de plus, que le psaume XC (Vulg., LXXXIX), 4, qui justement est de Moïse, exprime cette grande vérité, que *mille ans* sont aux yeux de Dieu comme *le jour d'hier*, comme un jour qui vient de s'écouler ; enfin, que *le jour du Seigneur*, annoncé par les prophètes comme devant être la fin des temps, n'est pas un jour de vingt-quatre heures, et qu'en général la prophétie a des mesures de temps qui lui sont propres, lesquelles, sous des noms accoutumés, comme celui de *semaines* dans Daniel, cachent un sens inaccoutumé, de sorte qu'on ne voit pas ce qui empêcherait que la cosmogonie de Moïse, qui a tant d'analogie avec la prophétie, ne pût avoir aussi les siennes : et l'on sera obligé de convenir qu'il n'y a nulle apparence que le récit de la création ait voulu renfermer l'œuvre des six jours, avec le sabbat qui la termine, dans le cercle d'une semaine terrestre ordinaire. Ce récit a en vue des jours de Dieu, des jours d'une mesure divine, formant ensemble, selon l'expression de

Haneberg, *une semaine de Dieu.* « L'intention de l'écrivain sacré, dit le savant évêque de Spire, de donner dans les sept actes de la création le modèle de la semaine, nous explique l'expression de *jour*, qu'il emploie pour chacun de ses actes. Il veut peindre une semaine de Dieu. Quelle a été la longueur d'un jour de cette semaine de Dieu d'après notre mesure, c'est ce qu'il n'est pas possible de déterminer. Le poète sacré dit : « Mille ans sont devant tes yeux comme le « jour d'hier » (Ps. LXXXIX [hébr., XC], 4). Si donc la géologie réclame des milliers d'années pour la formation et la transformation des montagnes *avant l'apparition de l'homme* sur la terre, elle ne se met pas en opposition avec la doctrine biblique sur l'origine de la terre. Le récit de la création ne s'est pas donné pour tâche de répondre aux questions des naturalistes sur l'origine des choses. Seulement la doctrine biblique sur la formation graduelle du monde a prévenu les résultats de la science, comme s'il avait dû être donné par là un gage de sa véracité, afin que les enseignements auxquels est attachée la principale importance fussent d'autant plus facilement acceptés » (*Geschichte der bibl. Offenbar.*, p. 13, 4[e] éd.). C'est donc avec raison que J.-P. Lange répond à Baumgarten, qui, en objectant que le mot יוֹם signifie *jour* et non *période*, faisait encore valoir cette circonstance, qu'il paraît ici pour la première fois : « C'est précisément pour cela que *jour* est ici l'équivalent de *période*. Ce n'est pas le jour commun de la terre qui est la forme primitive des jours, mais le jour de Dieu, le jour du ciel... Combien différents sont les jours dans l'univers ! mais la forme primitive est le jour de Dieu ». — Les soirs et les matins ne doivent pas être considérés simplement comme des intervalles d'un jour à un autre, ou, pour parler plus exactement, d'une formation à une formation nouvelle : ils marquent vraisemblablement, avec la terminaison de l'œuvre précédente, le passage à une autre, un travail de développement préparant la nouvelle évolution du jour suivant et accompagné de bouleversements, peut-être même de ténèbres réelles. Voy. Lange. Rien n'oblige en effet de croire que la lumière brillât toujours dans tout son éclat ; il est même plus naturel de supposer que, à des périodes plus ou moins longues de lumière il succédait, soit par suite des révolutions qui se produisaient, soit pour d'autres causes, des intervalles d'obscurité. Au reste, dirons-nous avec le P. Pianciani, « adverte verba illa *vespera* et *mane* interpretibus cujuscumque sententiæ aliquid semper negotii facessere. Quomodo enim fuit mane sine sole ? quomodo vespera ? Quidam putant lucem in oriente apparuisse, quidam in occidente ; verum oriens et occidens ad regiones varias referuntur, neque tamen primis illis diebus regio ulla erat. Si post duodecim horas lucis nescio cujus solis vice fungentis in uno loco vespera facta est, in alio tunc factum est mane, quapropter tunc tam mane fuit quam vespera. Ait Augustinus, *de Gen. ad litt.* lib. I, c. X : « Si « hoc dixero, vereor ne deridear et ab iis qui « certissime cognoverunt et ab iis qui pos- « sunt facillime advertere quod eo tempore « quo nox apud nos est eas partes mundi « præsentia lucis illustret per quas sol ab « occasu in ortum redit, ac per hoc omnibus « viginti quatuor horis non deesse per cir- « cuitum gyri totius alibi diem, alibi noctem. « Numquidnam ergo in parte aliqua posituri « sumus Deum ubi ea vespera fieret, quum « ab ea parte in aliam partem lux abscede- « ret ? »... Igitur nec in vulgari sententia difficultate carent verba illa *vespera* et *mane* (*In hist. creat. Mos. comment.*, p. LXIII). — Plusieurs Pères de l'Eglise ont déjà expliqué les jours de la création dans un sens plus ou moins analogue à celui que nous venons d'exposer. Saint Augustin dit expressément que les jours de la semaine représentent en quelque manière les jours de la création, mais ne leur ressemblent pas et sont loin de les égaler (*De Gen. ad litt.* IV, XXVI). Il fait aussi remarquer que si les six jours étaient semblables aux nôtres, la même raison existerait aussi pour le septième, qui devrait avoir également son soir suivi du matin, tandis qu'il n'en a pas (*Ibid.*, IV, XVIII; *Confess.* XIII, XXXVI). Selon lui, les intervalles de temps marquent la distinction des ouvrages, le soir désignant l'achèvement de l'un, et le matin le commencement du suivant, par analogie avec les ouvrages humains, qui commencent ordinairement le matin et se terminent le soir. — Après les Pères, qu'il me suffise de citer encore Bossuet. « Le dessein de Dieu dans la création et dans la description que son Saint-Esprit en a dictée à Moïse, dit-il, est de se faire connaître d'abord comme le tout-puissant et très libre créateur de toutes choses, qui, sans être astreint à une autre loi qu'à celle de sa volonté, avait tout fait sans besoin et sans contrainte, par sa seule et pure bonté. C'est donc pourquoi lui qui pouvait tout, qui pouvait par un seul décret de sa volonté créer et arranger toutes choses, et par un seul trait de sa main, pour ainsi parler, mettre l'ébauche et le fini dans son tableau, et tout ensemble le tracer, le dessiner et le parfaire, il a voulu néanmoins suspendre avec ordre l'efficace de son action, et faire en six jours ce qu'il pouvait faire en un instant. — Mais la création du ciel et

6. Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.

6. Et Dieu dit aussi : Qu'il y ait au milieu des eaux un firmament, et qu'il sépare les eaux des eaux.

---

de la terre et de toute cette masse informe que nous avons vue dans les premières paroles de Moïse a précédé les six jours, qui ne commencent qu'à la création de la lumière. Dieu a voulu faire et marquer l'ébauche de son ouvrage avant que d'en montrer la perfection ; et après avoir fait d'abord comme le fond du monde, il en a voulu faire l'ornement avec six différents progrès qu'il a voulu appeler six jours. Et il faisait ces six jours l'un après l'autre, comme il faisait toutes choses, pour faire voir qu'il donne aux choses l'être, la forme, la perfection, comme il lui plaît, avec une entière et parfaite liberté » (*Elév. sur les myst.*, IIIe sem., v^e élév.). — Nous ferons encore observer que si le sentiment qui voit dans les jours de la création des jours ordinaires « paraît », selon l'expression de saint Thomas, *In II Sent.*, dist. xii, art. 2, « plus conforme à la lettre quant à la superficie », l'autre est plus raisonnable et plus digne de Dieu. N'est-il pas en effet plus conforme à l'idée de l'être parfait de penser qu'il a laissé aux lois simples et fécondes de la nature établies par lui à faire ce qu'elles pouvaient faire, montrant à la fois sa toute-puissance par l'unité de son acte et sa sagesse par le résultat de ses lois, que de le représenter comme faisant tout par une action immédiate, se remettant à son ouvrage à plusieurs reprises comme un artisan humain, travaillant chaque jour un certain temps et passant le reste en repos, créant la confusion tout en voulant faire régner l'ordre, ensevelissant sous les eaux la terre nouvellement produite pour l'en retirer au plus tôt, etc. ? — Au reste, quoique la durée des époques de la création ne puisse être exactement déterminée, et qu'il ne répugne pas absolument qu'elle comprenne des milliers et des millions d'années, rien cependant n'oblige de l'étendre jusque-là, comme le font plusieurs savants. La manière dont les choses se passent de nos jours, ne fournit pas une induction sûre à cet égard, les causes secondes ayant eu, selon toute vraisemblance, dans le principe une force et une énergie beaucoup plus grandes que maintenant. Il est possible aussi que des forces toutes différentes de celles que nous connaissons aient concouru à la première formation du monde, de sorte que ce qui, dans le cours actuel des choses, semblerait exiger des millions d'années, se soit fait en très peu de temps. Un savant de nos jours, Schubert, fait à ce propos une excellente comparaison. Si l'on montrait, dit-il, à un homme à qui la photographie serait complètement inconnue une photographie représentant l'entrée de l'empereur François à Ratisbonne au milieu d'une foule innombrable, et qu'on lui demandât combien de temps pouvait avoir été nécessaire pour faire ce tableau, il dirait sûrement des semaines et des mois, tandis que ç'a été l'affaire de quelques secondes. Il suffit d'ailleurs d'une seule découverte, d'une seule invention, pour transformer des branches entières des sciences naturelles, ouvrir de nouvelles voies aux recherches et faire paraître insoutenable ce qui auparavant était admis sans contestation. Qu'on se rappelle seulement la révolution produite dans l'astronomie par l'adoption du système de Copernic, les suites de la découverte de la boussole, du télescope, du microscope, de l'analyse spectrale, etc.

2° *Deuxième jour : le firmament et la séparation des eaux.* ℣℣. 6-8.

6. — *Fiat firmamentum in medio aquarum...* Après que la lumière a été séparée des ténèbres, que le jour et la nuit ont été produits, une nouvelle parole du Créateur opère la séparation des eaux par la formation du firmament, qui les partage en eaux inférieures et en eaux supérieures. « Le globe que nous habitons, dit M. Waterkeyn, constituait alors une masse sphéroïdique, où tous les éléments étaient maintenus à l'état de fluides élastiques par la chaleur. La déperdition de la chaleur qu'éprouve la masse gazeuse par le rayonnement à la surface, et les réactions chimiques qui se passent dans son intérieur, amènent la formation du noyau terrestre et la précipitation sur ce noyau des éléments les plus denses renfermés dans toute la masse. Ces éléments passent d'abord, avec ceux du noyau lui-même, de l'état de fluide élastique à l'état liquide, et le noyau liquide, en se refroidissant ultérieurement, se recouvre d'une écorce solide. L'atmosphère qui l'enveloppe de toutes parts renferme encore, à l'état de vapeur, et toute la masse des eaux et même un grand nombre de corps qui n'existent aujourd'hui qu'à l'état solide ou liquide. Plus tard, ces dernières matières se précipitent également ; et enfin le globe terrestre arrive à un tel degré de refroidissement, que les eaux elles-mêmes puissent s'y maintenir à l'état liquide. — Dès ce moment se trouve établie cette économie admirable qui devra maintenir dans toute la suite

7. Et Dieu fit le firmament, et il sépara les eaux qui étaient sous le firmament de celles qui étaient au-dessus. Et ce fut fait ainsi.

8. Et Dieu nomma le firmament Ciel. Et il y eut un soir et un matin : ce fut le second jour.

9. Or Dieu dit : Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en un

7. Et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firmamentum. Et factum est ita.

Ps. 135. 5. 148. 4. *Jer.* 10. 12. 51. 15.

8. Vocavitque Deus firmamentum, Cœlum : et factum est vespere et mane, dies secundus.

9. Dixit vero Deus : Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt in locum

---

des temps, pour les besoins des habitants futurs du globe, la présence des eaux. Désormais il est pourvu à ce qu'une partie des eaux se maintienne constamment sur le globe lui-même, et qu'une autre partie, destinée à réparer les pertes de la première, soit conservée dans le milieu aériforme qui environne le globe ; désormais ce milieu atmosphérique, débarrassé des éléments des matières minérales qu'il renfermait jusqu'alors, devra être approprié de plus en plus à l'existence des êtres organisés » (*La Science et la Foi*, etc., p. 165). Le mot רָקִיעַ, que les Septante rendent par στερέωμα et la Vulgate à leur exemple par *firmamentum*, signifie proprement *expansion, étendue*, et désigne la voûte céleste, l'étendue atmosphérique qui environne la terre. D'après l'apparence visuelle, elle est décrite tantôt comme un tapis étendu sur la terre, Ps. CIII (hébr., CIV), 2, ou comme un voile délié, Is. XL, 22 ; tantôt comme un ouvrage de saphir, Exod. XXIV, 10, ou comme un miroir de métal, Job. XXXVII, 18, sans que de ces images poétiques on puisse déduire l'idée d'une masse solide, de quelque chose comme le *ciel de fer* ou *d'airain* des poètes grecs. Voy. Mgr Meignan, *le Monde et l'Homme primitif*, p. 44 et suiv. Delitzsch cite ici une belle remarque du P. Pétau : « Cœlum aereum στερέωμα dicitur, non naturæ propria conditione, sed ab effectu, quod perinde aquas separet ac si murus esset solidissimus ».

7. — *Divisitque aquas quæ erant sub firmamento...* « Les eaux qui sont au-dessous du firmament » sont celles qui se trouvent sur la terre, et « les eaux qui sont au-dessus du firmament », celles qui sont suspendues, à l'état de vapeur ou de nuages, sur les couches atmosphériques qui les tiennent séparées de la terre, et non, comme plusieurs se le sont imaginé, des eaux répandues dans les espaces célestes au-dessus des limites de notre atmosphère, et jusque dans le ciel sidéral. En effet, d'après les expressions des auteurs sacrés, les cataractes ou les portes du ciel s'ouvrent, Gen. VII, 11, 12; Ps. LXXVIII (Vulg., LXXVII), 23 ; au milieu des eaux supérieures ou avec ces eaux mêmes Dieu se fait des *haliyahs* ou pavillons d'où il arrose les montagnes, Ps. CIV (Vulg., CIII), 3, 13, et les nuages forment sa tente, Job, XXII, 14. Si, selon ces images, les masses d'eau qui dans les grandes pluies se précipitent sur la terre, sont considérées comme renfermées dans le ciel, il est clair que ce doit être dans cette voûte céleste qui avoisine la terre. D'ailleurs, où trouvera-t-on le firmament séparant les eaux qui seraient parmi les étoiles ou au dessus, d'avec celles de la terre et empêchant par sa pression qu'elles ne se réunissent ? De plus, comment et à quelle fin ces eaux suspendues au milieu de l'espace y seraient-elles retenues de manière à ne pas se précipiter sur la terre ou sur quelqu'un des globes célestes ?

8. — *Vocavitque Deus firmamentum cœlum.* Le mot שָׁמַיִם, *cieux*, s'applique chez les Hébreux tant aux régions les plus élevées de l'univers qu'à celles qui sont voisines de la terre. Il en est de même de *cœlum* chez les Latins. « In cœlo », dit Lucrèce, « qui dicitur aer ». Et Cicéron : « Cœlum hoc in quo nubes, imbres ventique coguntur, quod et humidum et caliginosum est propter exhalationes terræ » (*Tuscul.* I, XIX). Il faut en dire autant de notre mot *ciel* ; nous disons aussi : *les oiseaux du ciel*, etc. — A l'œuvre de ce jour n'est pas jointe l'approbation divine qui couronne celle des autres jours, bien qu'elle ait été intercalée dans ce verset par les Septante. C'est que, la séparation des eaux n'étant achevée que le troisième jour, lorsqu'elles sont séparées de la terre ferme, l'approbation est différée jusque-là.

3° *Troisième jour : les mers et l'apparition de la terre ; les plantes et les arbres.* ŷŷ. 9-13

9. — *Congregentur aquæ quæ sub cœlo sunt...* Le troisième jour nous présente deux ouvrages distincts, mais étroitement liés : d'abord la terre sort du sein des eaux, qui, en se retirant dans un même lieu, laissent à

unum : et appareat arida. Et factum est ita.

10. Et vocavit Deus aridam, Terram, congregationesque aquarum appellavit Maria. Et vidit Deus quod esset bonum.

Job 38. 4. *Ps.* 32. 7. 88. 12. 135. 6.

11. Et ait : Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in

seul lieu, et que le sec apparaisse. Et ce fut ainsi.

10. Et Dieu nomma le sec Terre, et il nomma Mers les eaux amassées. Et Dieu vit que c'était bon.

11. Et il dit : Que la terre produise de l'herbe verdoyante et faisant une semence, et des arbres fruitiers faisant des fruits selon leur espèce, ayant en

---

découvert une partie de sa surface ; ensuite elle se revêt de végétaux. De quelle manière s'est produit le premier fait ? quelles causes ont amené les élévations et les abaissements de terrain dont il a été le résultat ? c'est sur quoi l'historien sacré ne nous apprend rien, parce qu'il n'avait pour objet que de nous montrer l'action de la cause première, sans s'occuper de la manière dont les causes secondes ont pu y concourir. L'explication communément reçue aujourd'hui est ainsi formulée par M. Waterkeyn : « Il est naturel de supposer que la croûte solide formée en premier lieu présentait une surface à peu près unie, ou du moins que les inégalités de cette surface étaient peu considérables, de sorte que les eaux devaient l'envelopper à peu près complètement. — Cependant le progrès du refroidissement amenait dans l'écorce du globe des déchirements et des dislocations », sous l'action de la matière encore fondue qu'elle recouvrait. « Des portions de cette écorce se soulevèrent au-dessus des eaux, tandis que d'autres s'abaissèrent au-dessous de ce même niveau. C'est ainsi que la science nous explique l'apparition de l'*aride* et la réunion des eaux, auparavant répandues uniformément sur toute la terre, en un seul lieu » (*La Science*, etc., p. 167). — On sait combien puissante est l'action des feux souterrains, qui présentement encore donnent parfois naissance à quelque nouvelle île ou ajoutent des portions de terrain aux continents. Des observations de L. de Buch, d'A. de Humboldt et d'Elie de Baumont, les savants modernes concluent que les catastrophes de soulèvement ont été nombreuses, que les différentes parties de la terre ont émergé successivement des eaux, et que probablement quelques parties soulevées d'abord ont été de nouveau, par suite d'autres convulsions, ensevelies dans la mer, Voy. F.-S. Beudant, *Géologie*, § 130 et suiv., 152 et suiv. ; Mgr Meignan, *le Monde*, etc., p. 52 et suiv.

10. — ***Congregationesque aquarum appellavit maria.*** יַמִּים, *mers*, est un pluriel plutôt intensif que numérique, et signifie le grand Océan qui environne de toutes parts les continents, de sorte que la terre paraît comme fondée sur les mers, Ps. XXIII (hébr., XXIV), 2. La terre et la mer sont les deux parties dont se compose le globe terrestre, qui de leur séparation reçoit sa dernière forme. Il est maintenant prêt pour recevoir des êtres vivants.

11. — ***Germinet terra herbam virentem...*** Plus exactement d'après l'hébreu : « Que la terre germe du gazon, des herbes portant de la semence, des arbres à fruit faisant du fruit selon leur espèce, dans lequel soit leur semence sur la terre ». Sous les trois noms employés ici est compris tout le règne végétal. דֶּשֶׁא, *gazon*, proprement la *verdure* jeune et tendre qui pousse après la pluie, II Reg. (hébr. II Sam.) XXIII, 4; Job. XXXVIII, 26, et couvre les prairies et les pâturages, Joël. II, 22 ; Ps. XXIII (Vulg., XXII), 2, sans présenter encore d'une manière sensible les caractères particuliers qui distinguent les différentes espèces de plantes, est ici le nom générique de toutes les plantes cryptogames. עֵשֶׂב, *herbe*, marque des plantes plus grandes, surtout celles qui, bien que pouvant aussi servir pour le bétail, sont cependant spécialement destinées à la nourriture de l'homme, Ps. CIV (Vulg., CIII), 14, et l'objet de sa culture, les légumineuses et les céréales, et en général les phanérogames. עץ פּרי, *arbre à fruit*, ne doit pas s'entendre seulement de ce que nous appelons arbres fruitiers, mais de tous les arbres et arbustes qui portent des fruits renfermant leur semence. « Sur la terre » est, selon Keil, le complément du verbe *germer* : la terre doit germer des plantes et des arbres de manière qu'ils soient sur elle pour la couvrir et en être l'ornement. Dillmann objecte la position de ce régime, qui est en effet bien éloigné de son verbe ; il me paraît aussi plus naturel

eux-mêmes leur semence sur la terre. Et ce fut fait ainsi.

12. Et la terre produisit de l'herbe verdoyante et faisant une semence selon son espèce, et des arbres faisant des fruits et ayant chacun une semence selon son espèce. Et Dieu vit que c'était bon.

13. Et il y eut un soir et un matin : ce fut le troisième jour.

14. Dieu dit aussi : Qu'il y ait des luminaires dans le firmament du ciel, et qu'ils divisent le jour et la nuit, et qu'ils soient des signes pour les saisons, et les jours, et les années;

semetipso sit super terram. Et factum est ita.

12. Et protulit terra herbam virentem, et facientem semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam. Et vidit Deus quod esset bonum.

13. Et factum est vespere et mane dies tertius.

14. Dixit autem Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem, et sint in signa et tempora, et dies et annos :

Ps. 135. 7.

---

de le joindre au dernier membre de phrase, ou mieux encore à tous les membres de la phrase. Il marquerait ainsi simplement le lieu assigné aux végétaux dont il s'agit : c'est la terre, et non la mer, quoiqu'il y ait aussi des plantes aquatiques. — La vie commence sur notre globe avec ces admirables créatures, dans lesquelles la matière brute ou inorganique s'organise et devient propre à servir à la nourriture et à l'accroissement des animaux. Comme les végétaux sont les premiers êtres vivants que nous trouvons en remontant, dans la série des créatures, du moins parfait au plus parfait; de même dans l'histoire, confirmée par les observations géologiques, ils nous apparaissent comme les plus anciens habitants qui ont animé notre globe, et les couches terrestres, comme on le verra plus bas, nous les présentent précisément dans l'ordre indiqué par l'écrivain sacré. « Il semble résulter des ingénieuses recherches de M. Adolphe Brongniard, dit à ce sujet M. Ampère, qu'à ces époques reculées l'atmosphère contenait beaucoup plus d'acide carbonique qu'elle n'en contient aujourd'hui. Elle était impropre à la respiration des animaux, mais très favorable à la végétation : d'où résultait un développement beaucoup plus considérable, que favorisait en outre un plus haut degré de température. C'est ainsi que s'expliquent l'antériorité de la création des végétaux relativement aux animaux, et la taille gigantesque des premiers. Nous trouvons en effet, à l'état fossile, des végétaux analogues à nos lycopodes et à nos mousses rampantes, mais qui atteignent deux cents et jusqu'à trois cents pieds de longueur. L'absorption et la destruction continuelles de l'acide carbonique par les végétaux rendaient l'air de plus en plus semblable en composition à ce qu'il est maintenant. L'eau devenait de moins en moins chargée d'acide. Cependant l'atmosphère n'était pas encore propre à entretenir la vie des animaux qui respirent l'air directement, et ce fut dans l'eau qu'apparurent d'abord les premiers êtres appartenant à ce règne ».

12. — *Et protulit terra herbam virentem*... L'hébreu : « Et la terre produisit (à la lettre : « fit sortir ») du gazon, des herbes portant de la semence selon leur espèce, et des arbres faisant du fruit dans lequel fut leur semence selon leur espèce ».

4° *Quatrième jour : le soleil, la lune et les étoiles.* ✝✝. 14-19.

14. — *Fiant luminaria in firmamento cœli*... La terre ayant reçu sa parure de plantes et d'arbres et étant préparée pour devenir la demeure d'êtres animés, Dieu donne leur dernière forme aux corps célestes, et concentre en eux la lumière qu'ils seront chargés dorénavant de répandre régulièrement sur le globe terrestre. Il leur assigne ainsi une double destination relativement à la terre : l'une, d'influer, comme agents vivifiants, sur la nature, au moyen de la lumière et de la chaleur qui l'accompagne; l'autre, de servir à mesurer le temps. Ce sont eux qui seront désormais les instruments de la séparation établie dès la production de la lumière entre le jour et la nuit. Ils serviront en même temps de « signes », en ce que, par leurs différents aspects, ils offriront des signes naturels ou des pronostics du beau temps, de la pluie, du froid, des vents, etc., et même des signes avant-coureurs d'événements extraordinaires et des jugements divins, Joel. II, 10 ; III, 15 ; Jerem. x, 2 ; Matth. XXIV, 29. Ils marqueront des « temps déterminés », fixes (c'est la signification de

15. Ut luceant in firmamento cœli, et illuminent terram. Et factum est ita.

16. Fecitque Deus duo luminaria magna : luminare majus, ut præesset

15. Qu'ils luisent dans le firmament du ciel, et qu'ils éclairent la terre. Et ce fut fait ainsi.

16. Et Dieu fit les deux grands luminaires : l'un plus grand, pour présider

---

l'hébreu מוֹעֲדִים, rendu dans la Vulgate par « tempora »), c'est-à-dire qu'ils ramèneront régulièrement par leurs révolutions et feront reconnaître non seulement les fêtes, mais encore d'autres époques, comme les saisons, par suite de leur influence périodique sur le cours de la vie des plantes et des animaux, sur l'agriculture, la navigation, etc. Ils serviront en outre à distinguer et à compter les « jours », les mois et les « années ». On sait en effet que ce sont le double mouvement apparent du soleil, le mouvement et les phases de la lune, qui ont fourni les bases du calendrier et de la chronologie chez tous les peuples.

15. — *Ut luceant in firmamento cœli*... L'hébreu à la lettre : « Et qu'ils soient pour luminaires », comme luminaires, « dans le firmament des cieux, pour luire sur la terre » Ce but, quoique le principal, n'est marqué qu'en dernier lieu, l'historien s'élevant de l'importance des corps célestes pour la connaissance des temps à leur importance générale, celle qui résulte de la nécessité de la lumière pour l'accroissement et la prospérité de tous les êtres vivants. Cette importance appartient surtout aux deux grands luminaires qui vont être spécialement mentionnés. — En se contentant d'indiquer la destination des corps célestes à l'égard de la terre, Moïse n'a nullement prétendu qu'ils n'en aient pas encore d'autres d'après leur position respective dans l'ensemble de la création, et que chacun n'ait pas en outre sa destination particulière. De même que les autres documents de la Révélation, il garde le silence sur ce point, inutile au but religieux qu'il se proposait. Voulant prémunir son peuple contre une admiration exagérée et stupide de l'éclat et de la marche de ces corps lumineux, qui a été une des grandes sources de l'idolâtrie, il ne les montre que comme des flambeaux destinés par le Créateur au service de l'homme, qui par conséquent ne pourrait sans crime et sans folie, sans outrager Dieu et se dégrader lui-même, en faire ses dieux et les adorer. — Cette simple observation est déjà une réponse suffisante à ceux qui trouvent étrange que dans ce récit le soleil et les astres soient présentés comme subordonnés à la terre, faits pour la terre, qui n'est cependant que comme un grain de poussière à leur égard, un point perdu dans l'immensité. Le rapport dans lequel ils sont avec la terre n'exclut pas d'autres fins de leur existence. Mais quand même ils n'existeraient que pour la terre, je veux dire, quand même ils n'auraient d'autre but, avec celui de l'éclairer, que de *raconter* à ses habitants *la gloire de Dieu* (Ps. XVIII, 2), d'être pour l'homme de splendides manifestations de sa puissance et de sa sagesse infinies, propres à le remplir d'admiration, de respect et d'amour pour le Créateur, et par là même à lui servir de moyens très efficaces pour arriver à sa fin, j'avoue que je ne verrais encore rien là qui répugnât : une seule âme capable de connaître et d'aimer son Créateur, de soumettre sa volonté à la sienne, de lui rendre ainsi un hommage intelligent et libre, ne vaut-elle pas mieux que le soleil et tous les astres, que l'univers matériel tout entier? — Mais enfin, me dira-t-on, n'y a-t-il donc dans cet immense univers que ce grain de poussière qui soit habité, qui renferme des êtres animés et raisonnables? A cela je réponds que c'est une question sur laquelle la Révélation se tait, et que nous n'avons aucun moyen naturel de résoudre. Il n'est pas probable que tous les corps célestes soient habités. Si le soleil, par exemple, comme les plus savants astronomes de nos jours, s'appuyant sur les révélations de l'analyse spectrale, le tiennent pour certain, est un globe incandescent recouvert par une petite atmosphère gazeuse, il est clair qu'on ne peut pas le supposer habité. Mais y a-t-il d'autres astres qui le soient? C'est sur quoi l'on peut, sans intéresser la religion, embrasser l'opinion que l'on voudra.

16. — *Fecitque Deus duo luminaria magna* : « et Dieu fit les deux grands luminaires ». Dans le texte hébreu le mot « luminaires » est précédé de l'article. Que sous ce nom il faille entendre le soleil et la lune, c'est ce qui est si clair de soi que l'auteur n'en a pas fait la remarque. Quoique les dimensions de la lune soient très peu considérables en comparaison de celles des autres corps célestes, et que les étoiles surpassent encore de beaucoup le soleil en grandeur, on n'en peut rien conclure contre l'exactitude de l'historien sacré, non seulement parce qu'il s'exprime d'après les apparences, et qu'il n'a pas pour but de nous donner des notions scientifiques sur la grandeur absolue des divers corps célestes, mais en-

au jour; l'autre moins grand, pour présider à la nuit, et les étoiles.

17. Et il les plaça dans le firmament du ciel, d'où ils devaient luire sur la terre,

18. Et présider au jour et à la nuit, et diviser la lumière et les ténèbres. Et Dieu vit que c'était bon.

19. Et il y eut un soir et un matin: ce fut le quatrième jour.

20. Dieu dit aussi: Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent et qui volent sur la terre, sous le firmament du ciel.

diei, et luminare minus, ut præesset nocti : et stellas.

17. Et posuit eas in firmamento cœli, ut lucerent super terram,

18. Et præessent diei ac nocti, et dividerent lucem ac tenebras. Et vidit Deus quod esset bonum.

19. Et factum est vespere et mane, dies quartus.

20. Dixit etiam Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram sub firmamento cœli.

-core parce qu'en effet le soleil et la lune sont, relativement à la terre, les deux plus grands luminaires, puisque de tous les globes suspendus sur nos têtes ce sont ceux qui nous envoient le plus de lumière. Le soleil *préside* vraiment *au jour*, qu'il éclaire, échauffe, et dont par son lever et son coucher il fixe les limites. Aux splendeurs qu'il répand, tous les astres du firmament s'effacent, et lui seul règne sur l'hémisphère exposé à ses rayons. La lune, quoique avec une domination moins absolue, *préside* aussi *à la nuit,* qui, grâce à l'éclat qu'elle en reçoit, s'embellit et brille sous les voiles qui la couvrent. L'empire de l'un et de l'autre résulte cependant encore moins de la lumière même qu'ils répandent que de l'influence qu'elle exerce sur le globe entier, tant sur la nature inorganique que sur la nature organique. — Ainsi qu'il a déjà été suffisamment indiqué, le passage qui nous occupe ne doit nullement s'entendre comme si les corps célestes avaient été complètement tirés du néant le quatrième jour, puisque Moïse nous représente la création des *cieux* comme ayant eu lieu dès le *commencement*. Dieu ne fait en ce jour que mettre, pour ainsi dire, la dernière main à leur formation comme luminaires, et les disposer dans le firmament de manière qu'ils y servent en effet de luminaires pour le globe terrestre. La formation des corps célestes s'est opérée, du reste, en même temps que celle de la terre et en suivant une marche progressive analogue, quoique Moïse ne nous donne pas à cet égard les mêmes détails, par la raison que, comme nous l'avons déjà fait observer, il ne veut raconter la création du monde qu'au point de vue de la terre. — Au reste, comme le fait remarquer M. Waterkeyn, « le récit de Moïse peut se concilier de la manière la plus parfaite avec la théorie cosmogonique. En effet, la théorie suppose que la terre a fait primitivement partie de la nébuleuse solaire, que la portion de cette nébuleuse qui renfermait les matériaux de la terre s'en est détachée à une certaine époque. La condensation opérée sur la nébuleuse isolée a formé par la suite notre globe; mais en même temps la condensation qui se continuait également pour l'atmosphère solaire, en a détaché progressivement de nouvelles portions, qui ont servi à former les planètes inférieures, jusqu'à ce qu'enfin l'atmosphère solaire se fût assez condensée pour réduire le soleil à l'état stationnaire qu'il devait avoir pour manifester les influences qu'il exerce sur notre globe. On conçoit d'après cela que le temps qui était nécessaire pour amener la terre à l'état que nous avons décrit ci-dessus aura pu être beaucoup moindre que celui qu'il a fallu pour que l'atmosphère solaire se resserrât dans ses limites actuelles, et, par conséquent, que la formation de la terre aura pu précéder également celle de l'astre du jour. On peut appliquer la même observation à la formation complète de la lune : car, d'après la théorie, notre satellite était lui-même à l'origine une portion détachée de la nébuleuse terrestre, et pour laquelle la période nécessaire pour en former la lune dans son état actuel a pu également être plus considérable que la période correspondante pour notre globe ». (*La Science*, etc., p. 170). D'ailleurs, la lune n'ayant de lumière que celle qu'elle reçoit du soleil, il est clair qu'elle n'a pu être un luminaire pour notre globe qu'après la formation de cet astre.

5° *Cinquième jour : les poissons et les oiseaux.* ℣℣. 20-23.

20. — *Producant aquæ reptile... sub fir-*

21. Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem atque motabilem, quam produxerant aquæ in species suas, et omne volatile secundum genus suum. Et vidit Deus quod esset bonum.

22. Benedixitque eis, dicens : Crescite et multiplicamini, et replete aquas maris ; avesque multiplicentur super terram.

21. Et Dieu créa les grands poissons et tous les animaux doués de vie et de mouvement, que les eaux produisirent chacun selon son espèce, et tous les oiseaux, chacun selon son espèce. Et Dieu vit que c'était bon.

22. Et il les bénit, disant : Croissez et multipliez-vous, et remplissez les eaux de la mer, et que les oiseaux se multiplient sur la terre.

---

mamento cœli. Plus exactement d'après l'hébreu : « Que les eaux pullulent de reptiles, âmes vivantes, et que des volatiles volent sur la terre, sur la face du firmament des cieux ». Le texte original ne dit donc pas, comme les Septante et la Vulgate, que les volatiles, ou les oiseaux, aient été tirés des eaux, ce qui est en contradiction avec le chap. II, 19; il ne s'explique pas même sur l'élément dont les animaux aquatiques ont été formés. « Ames vivantes », ou « animaux », est une apposition à « reptiles », nom sous lequel sont compris tous les animaux aquatiques, depuis les plus petits jusqu'aux plus grands. « Sur la face du firmament des cieux », c'est-à-dire, sur le côté du firmament tourné vers la terre.

21. — *Creavitque Deus cete grandia*... « Remarquons, dit Mgr Meignan, que l'auteur inspiré se sert ici du mot BARA, *creavit, créa*, terme omis dans le récit de la production des plantes. Les auteurs en ont donné deux raisons assez plausibles : 1° Dieu voulut distinguer les animaux des plantes. Les animaux ne sont pas uniquement formés de la matière constitutive des corps organisés inférieurs : ils possèdent un principe de plus, ce qu'on est convenu d'appeler *âme des bêtes;* et Dieu dut tirer du néant ce principe animal invisible et intangible, que ne pouvait procurer la matière. 2° Le législateur des Hébreux ne négligeait aucun moyen d'éloigner son peuple de l'idolâtrie des peuples voisins. Les Egyptiens rendaient aux animaux les honneurs divins, et les Hébreux n'avaient que trop de tendance à imiter ces superstitions. En parlant de la création et de l'origine des animaux, Moïse voulut sans doute déclarer d'une manière plus claire et plus formelle qu'ils étaient tous l'œuvre de Dieu, et positivement créés par lui » (*Le Monde*, etc., p. 78). L'hébreu תַּנִּין, que la Vulgate rend par « cete », signifie proprement, comme dérivé de תנן (τείνω), *étendre, s'étendre*, un *animal allongé*, et se dit aussi du serpent, mais plus fréquemment du crocodile et d'autres grands animaux aquatiques, jamais spécialement des poissons. Ceux-ci sont désignés, avec les autres espèces d'animaux vivant dans les eaux par ce qui suit : « et toutes les âmes vivantes, mouvantes, dont pullulèrent les eaux » (c'est le sens de l'hébreu, traduit dans la Vulgate par « quam produxerant aquæ »), « selon leurs espèces ». — *Et omne volatile secundum genus suum.* עוֹף כָּנָף, « volatile ailé », à la lettre : « volatile d'aile ». Cette expression fait ressortir le caractère essentiel du volatile, qui est commun aux oiseaux et aux autres animaux ailés, quoiqu'on dise aussi צִפּוֹר כָּנָף, « passereau » ou « petit oiseau ailé ». Mais il est bon de remarquer que עוֹף ne se dit pas des insectes ailés. On a demandé pourquoi les animaux aquatiques et les oiseaux ont été créés le même jour et avant les animaux terrestres. Keil pense qu'il ne faut pas en chercher la raison, avec les anciens, dans l'affinité de l'eau et de l'air et dans celle qui résulte de là entre ces deux classes d'animaux : car les oiseaux, au point de vue de l'histoire naturelle, se rapprochent pour le moins autant des mammifères que des poissons. Ce fait s'explique plutôt, selon lui, par la marche de la création, qui va constamment du moins parfait au plus parfait. Or les poissons représentent un degré d'organisation inférieur à celui des oiseaux, et ceux-ci à celui des animaux terrestres en général, principalement des mammifères. Mais cette raison n'exclut pas l'autre, qui est encore donnée par Dillmann. On peut aussi remarquer avec ce dernier que, de même que l'eau et le ciel sont antérieurs à la terre ferme, de même les êtres qui les habitent ont été créés avant les animaux terrestres.

22. — *Benedixitque eis, dicens : Crescite et multiplicamini*... L'hébreu פְּרוּ, qui est traduit dans la Vulgate par « crescite », signifie proprement « fructifiez, soyez féconds ». *Bénir*, de la part de Dieu, est la même chose que *faire du bien*. Il s'agit ici du bienfait que Dieu conféra aux animaux qu'il venait de créer, en leur donnant la faculté de se reproduire et de se perpétuer ainsi dans

23. Et il y eut un soir et un matin : ce fut le cinquième jour.

24. Dieu dit aussi : Que la terre produise des animaux vivants, selon

23. Et factum est vespere et mane, dies quintus.

24. Dixit quoque Deus : Producat terra animam viventem in genere suo,

---

les espèces, malgré la mort des individus. « Cette bénédiction et ces paroles, dit Mgr Meignan, seront répétées au sixième jour pour les mammifères et pour l'homme. Dieu n'a pas donné sa bénédiction aux plantes ; il ne leur a pas adressé les mêmes paroles, et la raison en paraît toute naturelle. Les végétaux, il est vrai, doivent croître et multiplier sur la terre ; mais la plante est privée de connaissance et d'instinct, elle ne peut d'elle-même veiller à sa conservation ou coopérer par une activité volontaire à la reproduction et à la propagation de son espèce : elle est vouée à l'action fatale des lois physiques. L'animal, au contraire, est régi par des lois différentes : bien qu'il ne connaisse pas son Créateur et qu'il soit privé de la raison, il a cependant l'instinct et certaines facultés psychiques qui le conduisent et le guident dans la satisfaction de ses appétits » (*Le Monde*, etc., p. 79). — Plusieurs commentateurs pensent que Dieu ne créa qu'un couple de chaque espèce d'animaux. L'Écriture ne le dit pas ; ces mots : « que les eaux pullulent », etc., semblent même insinuer plutôt qu'il produisit non seulement une riche variété de genres et d'espèces, mais encore dans chaque espèce un grand nombre d'individus. De ce qui a eu lieu pour l'homme on ne peut rien conclure relativement aux animaux, l'unité du genre humain étant d'une tout autre importance que celle des espèces animales, ou, pour mieux dire, ayant seule de l'importance.

6° *Sixième jour : animaux terrestres ; l'homme.* ŷŷ. 24-31.

24. — *Producat terra animam viventem...* La mer et les airs ont leurs habitants ; la terre va maintenant recevoir les siens, qui sont partagés en trois classes. 1° בְּהֵמָה, que la Vulgate rend par « jumenta », de בהם, *être muet, brute*, signifie proprement la *brute* par opposition à l'homme, et désigne dans un sens plus restreint les *quadrupèdes*, soit domestiques, soit sauvages, mais plus ordinairement, comme ici, où il est mis en opposition avec les animaux de la terre, les premiers. 2° רֶמֶשׂ, en général *ce qui se meut*, et spécialement, comme le rend ici la Vulgate, les *reptiles*. Sous ce nom sont compris les petits animaux terrestres, reptiles, insectes, vers, qui au verset 25 sont distingués des reptiles aquatiques par l'addition : « de la terre ». 3° חַיְתוֹ אֶרֶץ, les *animaux* ou les *bêtes de la terre*, désignent les animaux sauvages. La forme חַיְתוֹ est un archaïsme pour חַיַּת. « Selon leurs espèces » se rapporte aux trois classes d'animaux, dont chacune a ses espèces particulières. La bénédiction de ces animaux est passée sous silence, parce que à ce qu'il semble, l'historien a hâte d'arriver à la création de l'homme, dans laquelle l'œuvre divine atteint son faîte.

L'ordre de création successive et de progrès révélé par la Genèse est pleinement confirmé par la science : c'est le corollaire nécessaire de faits paléontologiques certains. « Je laisse, dit à ce propos M. l'abbé Moigno, à l'un de nos géologues français les plus éminents, à M. Barrande, dont, malgré sa modestie, l'autorité est universellement et hautement proclamée, à tracer le parallélisme parfait de la genèse biblique et de la genèse géologique. La note que je vais analyser, a été publiée pour la première fois dans les célèbres *Etudes philosophiques* de M. Auguste Nicolas, 19e édit., t. Ier, p. 435 et suiv. — 1° Les végétaux connus sous le nom de fucoïdes ont précédé l'apparition de la faune la plus ancienne ou faune primordiale. En Suède, par exemple, la zone appelée grès à fucoïdes, à cause des nombreuses traces de fucus qu'elle contient, est privée de tous vestiges d'animaux quelconques. C'est dans les schistes placés au-dessus que l'on rencontre les premières traces d'animaux constituant la faune primitive, principalement représentée par des crustacés de la famille des trilobites. Les plantes terrestres, absentes des terrains siluriens proprement dits, n'apparaissent qu'à sa limite supérieure, sous forme de globules carbonisés, appartenant aux lycopodiacées, dernier degré de l'organisme végétal. Les conferves commencent à se montrer dans le terrain dévonien ; mais cette végétation n'a pris un très grand développement que dans la période géologique suivante, dite *période carbonifère*. Le plus ancien de tous les animaux qui ont respiré a été trouvé dans la partie supérieure du vieux grès rouge ou terrain dévonien d'Ecosse, c'est-à-dire au-dessus de l'horizon assigné aux plantes dévoniennes dont nous venons de parler. La végétation a donc précédé l'apparition des animaux aussi bien sur la terre que dans la mer. En outre, la gradation établie par Moïse dans la création du règne végétal s'accorde avec les faits

jumenta, et reptilia, et bestias terræ secundum species suas. Factumque est ita.

25. Et fecit Deus bestias terræ juxta species suas, et jumenta, et omne reptile terræ in genere suo. Et vidit Deus quod esset bonum.

leur genre, des animaux domestiques, et des reptiles, et des bêtes de la terre, selon leurs espèces. Et ce fut fait ainsi.

25. Et Dieu fit les bêtes de la terre selon leurs espèces, et les animaux domestiques, et tous les reptiles de la terre, selon leur genre. Et Dieu vit que c'était bon.

---

de la science : germes ou fucus, herbes, plantes, arbres. L'observation montre en effet que les végétaux offrant une organisation plus élevée sont apparus beaucoup plus tard que les types inférieurs du règne végétal. Moïse du reste, n'établit que l'ordre relatif des époques ; il fait abstraction de l'histoire du développement des êtres, dont il rappelle cependant les principales formes successives. — 2° Le fait de l'existence des animaux marins avant celle des animaux terrestres ressort incontestablement de toutes les observations géologiques faites jusqu'à ce jour ; il est largement exposé et établi dans le traité de M. Bronn de Heidelberg, couronné en 1850 par l'Académie des sciences de France. L'animal le plus ancien que l'on connaisse avoir respiré sur la terre, le *Telerpeton elginense,* remonte à la partie supérieure du système dévonien ; or avant cette époque il avait existé cinq grandes faunes marines, distinctes et très variées, qu'on peut aisément reconnaître sur toute la surface de la terre. Ces cinq grandes faunes successives de types d'animaux marins dont l'organisation est de plus en plus élevée, et qui ont précédé la création des animaux destinés à vivre sur la terre, indiquent à la fois et un plan parfaitement coordonné, et un immense laps de temps pour sa mise à exécution. La vie animale dans les mers est donc bien antérieure à la vie animale sur la terre. En outre, l'ordre suivi par Moïse dans l'énumération des animaux marins, depuis ceux qui sont rampants, c'est-à-dire, les mollusques et les sauriens, jusqu'aux poissons et aux grands cétacés, correspond parfaitement avec l'ordre observé dans la série des couches géologiques. — 3° En ce qui touche les oiseaux, on conçoit que certains genres ont dû exister dans les époques les plus anciennes, puisqu'ils vivent de poissons, de mollusques et d'autres animaux marins. Cependant les restes les plus anciens que l'on en connaît aujourd'hui ne remontent pas au delà de l'époque triasique : ce sont des traces de pas de trente espèces différentes, empreintes dans le sable, et quelques os ; un fossile présentant l'empreinte très évidente de plumes a été découvert dans la formation appelée oolithe supérieure, dans le terrain jurassique. — 4° Quant aux animaux terrestres, géologiquement comme bibliquement, leur origine est moins ancienne encore, et elle a été sans aucun doute successive, comme chez les animaux marins. Chaque type plus ancien disparaît après une existence plus ou moins longue, pour faire place à des types nouveaux, le développement dans la suite du temps ayant lieu, soit par une action nouvelle et répétée du Créateur lui-même, soit par l'effet des lois primitivement établies par lui. — En étudiant à ce point de vue l'histoire de la création du règne végétal et du règne animal donnée par Moïse, on reconnaît qu'elle est en parfaite harmonie avec celle que la géologie a déduite de l'étude stratigraphique des rochers sédimentaires et des restes organiques, soit végétaux, soit animaux, qu'ils renferment. — Ces quelques lignes de M. Barrande, l'un des révélateurs de la faune silurienne, ajoute M. Moigno, suffiraient au besoin pour établir l'accord parfait de la paléontologie et de la géogonie sacrée. Moïse, en effet, n'a eu qu'une mission et un but : révéler et affirmer le dogme et le fait de la création divine, étendue à toutes les catégories des êtres. L'ordre dans lequel il les fait apparaître, est l'ordre observé dans la nature : que pourrait-on désirer de plus ? Rien absolument ne prouve qu'il ait eu la pensée de formuler une géognosie, une géogonie théorique et complète, ou de tracer en détail la formation successive du globe que nous habitons ; le contraire est plutôt certain : et nous pourrions ajouter que rien n'assujettissait Moïse à suivre rigoureusement, dans son exposé, l'ordre d'apparition dans la nature de la série des êtres : à ce point de vue, la démonstration que nous venons de donner d'après M. Barrande, devenait superflue ; nous aurions pu nous en dispenser » (*Les Splendeurs de la foi*, t. II, p. 299 et suiv.). — Ces observations suffiraient pour réduire à sa valeur l'objection tirée de ce que des mammifères apparaissent déjà dans les couches triasiques supérieures, c'est-à-dire, dans les terrains les plus anciens, à la même époque que les premiers reptiles. Outre qu'il ne faut pas chercher

26. Et il dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et qu'il commande aux poissons de la

26. Et ait : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram : et præsit piscibus maris, et volatilibus

---

dans la Bible nos classifications scientifiques, et que les Hébreux rangeaient parmi les reptiles des animaux que nous plaçons aujourd'hui parmi les mammifères, Moïse, en rapportant les diverses créations, n'a pas prétendu mettre entre elles des séparations rigoureuses et tranchées ; il lui suffisait de marquer celles qui ont caractérisé chaque époque, sans entrer dans des explications inutiles à ses lecteurs relativement à des espèces inférieures qui leur étaient inconnues. Celles dont il s'agit ici, « n'ont, dit Mgr Meignan, qu'une chétive importance. Ce sont de petits insectivores et des marsupiaux qui occupent le dernier échelon de leur classe. L'Australie seule nous en offre aujourd'hui des types encore vivants : ce sont des mammifères didelphes, c'est-à-dire qu'ils naissent imparfaits et acquièrent leur dernier degré de développement après leur naissance » (*Le Monde*, etc., p. 84).

26. — *Faciamus hominem.* Dans la création de l'homme paraissent, selon l'observation de Bossuet, des singularités admirables. Jusqu'ici Dieu a tout fait en commandant ; mais quand il s'agit de produire l'homme, il tient un nouveau langage : « Faisons l'homme », etc. « Ce n'est plus cette parole impérieuse et dominante ; c'est une parole plus douce, quoique non moins efficace. Dieu tient conseil en lui-même, Dieu s'excite lui-même, comme pour nous faire voir que l'ouvrage qu'il va entreprendre surpasse tous les ouvrages qu'il avait faits jusqu'alors. — *Faisons l'homme.* Dieu parle en lui-même ; il parle à quelqu'un qui fait comme lui, à quelqu'un dont l'homme est la créature et l'image ; il parle à un autre lui-même ; il parle à celui par qui toutes choses ont été faites, à celui qui dit dans son Evangile : « Tout ce que le Père fait, le Fils le fait « semblablement » (Joan. v, 19). En parlant à son Fils, ou avec son Fils, il parle en même temps avec l'Esprit tout-puissant, égal et coéternel à l'un et à l'autre. — C'est une chose inouïe dans tout le langage de l'Ecriture qu'un autre que Dieu parle de lui-même au nombre pluriel : *Faisons.* Dieu même, dans l'Ecriture, ne parle ainsi que deux ou trois fois, et ce langage extraordinaire commence à paraître quand il s'agit de créer l'homme. — Quand Dieu change de langage, et en quelque façon de conduite, ce n'est pas qu'il change en lui-même ; mais il nous montre qu'il va commencer, suivant des conseils éternels, un nouvel ordre de choses. — Ainsi l'homme, si fort élevé au-dessus des autres créatures dont Moïse nous avait décrit la génération, est produit d'une façon toute nouvelle. La Trinité commence à se déclarer en faisant la créature raisonnable dont les opérations intellectuelles sont une image imparfaite de ces opérations par lesquelles Dieu est fécond en lui-même. — La parole de conseil dont Dieu se sert, marque que la créature qui va être faite est la seule qui peut agir par conseil et par intelligence » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. I). Cfr. *Elév. sur les myst.*, IVe sem., IVe élév. et suiv. — L'explication que Bossuet donne du pluriel dont Dieu se sert, était déjà celle des Pères de l'Eglise. Ainsi saint Augustin dit, *De Gen. ad litt.* III, XIX : « Dixit Deus : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* ad insinuandam scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum, propter Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Quam tamen deitatis unitatem intelligendam statim admonet dicens : *Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei* ». Comp. *de Civitate Dei,* XVI, VI ; saint Ephrem, *Op. syr.* t. I, p. 128 ; saint Basile, *in Hexaem* ; saint Jean Chrysost., *in Genes.* hom. III, etc. Mais plusieurs, parmi les modernes surtout, ont cherché à rendre raison de ce pluriel autrement. Il y en a qui croient, avec Philon, que Dieu s'adresse aux esprits qui forment son conseil, aux anges. Mais c'est attribuer aux anges une part dans la création de l'homme, ce qui non seulement est sans fondement dans l'Ecriture, mais lui est manifestement contraire. Il s'ensuivrait aussi que l'homme aurait été fait à l'image des anges aussi bien qu'à celle de Dieu, chose également inouïe dans les saintes Ecritures, qui ne connaissent en lui d'autre image que celle de Dieu ; et saint Augustin ne fait pas difficulté de dire : « Nec fas est credere ad imaginem angelorum hominem factum, aut eamdem esse imaginem angelorum et Dei » (*De Civit.* XVI, VI). Une autre explication, qui au fond revient à celle de Bossuet et des Pères, est celle de Keil. Ce savant exégète voit ici l'espèce de pluriel qu'on appelle *de majesté*, exprimant la plénitude de l'être divin, et impliquant la vérité qui est le fondement de celle de la Trinité, savoir, que les puissances concentrées dans l'être absolu ne sont pas de simples forces et attributs de la Divinité, mais des hypostases, qui, dans le progrès ultérieur de la Révélation, paraissent toujours plus clairement comme des personnes divines. — *Ad ima-*

cœli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra.

Infr. 5. 1. 9. 6. *I. Cor.* 11. 7. *Coloss.* 3. 10.

mer, et aux oiseaux du ciel, et aux bêtes et à toute la terre, et à tous les reptiles qui se meuvent sur la terre.

---

ginem et similitudinem nostram. A la lettre, d'après l'hébreu : « à notre image, selon notre ressemblance » ; deux synonymes qui rendent l'idée avec plus de force. « A ces admirables paroles, dit Bossuet, élève-toi au-dessus des cieux, et des cieux des cieux, et de tous les esprits célestes, âme raisonnable, puisque Dieu t'apprend que pour te former il ne s'est pas proposé un autre modèle que lui-même. Ce n'est pas aux cieux, ni aux astres, ni au soleil, ni aux anges mêmes, ni aux archanges, ni aux séraphins, qu'il veut te rendre semblable : *Faisons*, dit-il, *à notre image ;* et, pour inculquer davantage : *Faisons à notre ressemblance :* qu'on voie tous nos traits dans cette belle créature, autant que la condition de la créature le pourra permettre. —... Dieu exprime ici toutes les beautés de la nature raisonnable, et à la fois toutes les richesses qu'il lui a données par sa grâce : entendement, volonté, droiture, innocence, claire connaissance de Dieu, amour infus de ce premier être ; assurance de jouir avec lui d'une même félicité, si l'on eût persévéré dans la justice où l'on avait été créé » (*Elévat. sur les myst.*, IVe sem., VIe élév.). — Cette image de Dieu, en tant qu'elle consiste dans la ressemblance que notre qualité d'êtres raisonnables nous donne avec Dieu, est tellement inhérente à l'homme, qu'il ne pourrait la perdre sans perdre sa nature même. Elle a bien pu être obscurcie et défigurée par le péché, mais non détruite ou effacée. — Quoique ce ne soit pas proprement et directement dans le corps de l'homme qu'est l'image de Dieu, on y en trouve néanmoins un reflet, parce que le corps, et surtout le visage, est dans un certain sens l'image de l'âme, dont l'intelligence y reluit, les sentiments et les affections vont s'y peindre. — Par là même que l'homme est l'image de Dieu, il est l'image de la sainte Trinité, puisqu'il appartient à l'essence de la nature divine de subsister en trois personnes distinctes. C'est ce qu'explique admirablement Bossuet, d'après saint Augustin et les autres Pères. « Si nous imposons silence à nos sens, dit-il, et que nous nous renfermions pour un peu de temps au fond de notre âme, c'est-à-dire, dans cette partie où la vérité se fait entendre, nous y verrons quelque image de la Trinité que nous adorons. La pensée, que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. C'est pourquoi ce Fils de Dieu prend le nom de Verbe, afin que nous entendions qu'il naît dans le sein du Père, non comme naissent les corps, mais comme naît dans notre âme cette parole intérieure que nous y sentons quand nous contemplons la vérité. — Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette parole intérieure, à cette pensée intellectuelle, à cette image de la vérité qui se forme en nous. Nous aimons et cette parole intérieure et l'esprit où elle naît ; et en l'aimant nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux que notre esprit et notre pensée, qui est le fruit de l'un et de l'autre, qui les unit, qui s'unit à eux, et ne fait avec eux qu'une même vie. Ainsi, autant qu'il se peut trouver de rapport entre Dieu et l'homme, ainsi, dis-je, se produit en Dieu l'amour éternel qui sort du Père qui pense et du Fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une même nature également heureuse et parfaite » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. XIX). La grande différence qu'il y a, c'est qu'en Dieu ces trois choses, étant infiniment parfaites, sont des personnes, tandis qu'en nous elles ne sont que des facultés ou des produits, des modifications de nos facultés ; ce qui n'a cependant pas empêché des philosophes de leur appliquer ce nom de trinité : tant le rapport qu'il y a entre la Trinité divine et la trinité humaine est frappant ! — *Et præsit piscibus maris...* Dans l'hébreu : « et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, et sur les volatiles des cieux, et sur les quadrupèdes, et sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre ». Le verbe « qu'ils dominent » est au pluriel, comme se rapportant à אָדָם, *homme,* qui est pris collectivement. L'empire de l'homme sur les animaux et sur la terre est une distinction et une prérogative fondées sur sa qualité d'image du Créateur. L'homme est né, selon l'expression de saint Basile, pour le commandement, et tout lui fut en effet soumis tant que lui-même resta soumis à Dieu. Cet empire n'a même pas été, à beaucoup près, détruit par le péché, non plus que la sublime qualité dans laquelle il a sa source, quoiqu'il ait été bien réduit. L'homme est un roi dégradé ; mais c'est toujours un roi. Dieu a fait voir une image de son domaine primitif sur la création dans ces saints, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, envers lesquels les animaux sauvages, même

27. Et Dieu créa l'homme à son image; il le créa à l'image de Dieu; il les créa homme et femme.

27. Et creavit Deus hominem ad imaginem suam : ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.

Sap. 2. 23. *Eccl.* 17. 1. *Matth.* 19. 4.

28. Et Dieu les bénit et dit : Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre, et soumettez-la, et dominez sur

28. Benedixitque illis Deus et ait : Crescite et multiplicamini, et replete terram, et subjicite eam, et domina-

---

les plus féroces, se sont montrés doux et soumis. Qu'il me suffise de citer le prophète Daniel et saint François d'Assise. — Quelques-uns ont conjecturé que le texte était ici fautif, et qu'au lieu de : « et sur toute la terre », il fallait lire avec la version syriaque : « et sur tous les animaux de la terre ». Mais la leçon de l'hébreu est préférable, en ce qu'elle exprime le domaine que Dieu veut donner à l'homme qu'il va créer, non seulement sur les animaux, mais encore sur la terre même, comme il la lui donne en effet dans la bénédiction que nous lisons au verset 28.

27. — *Et creavit Deus hominem*... En racontant l'exécution du décret divin, la voix de Moïse s'élève tout émue, et éclate en un chant de jubilation, de sorte que nous rencontrons ici pour la première fois le parallélisme de la poésie hébraïque, la création de l'homme étant célébrée en trois membres parallèles :

Et Dieu créa l'homme à son image;
à l'image de Dieu il les créa;
mâle et femelle il les créa.

Les traditions primitives sur l'origine de l'homme ont laissé de profonds souvenirs, quoique en partie altérés, dans le genre humain. Ovide la raconte ainsi, *Metam.* I, 77 :

Sanctius his animal mentisque capacius altæ
Deerat adhuc, et quod dominari in cætera posset.
Natus homo est : sive hunc divino semine fecit
Ille opifex rerum, mundi melioris origo ;
Sive recens tellus seductaque nuper ab alto
Æthere cognati retinebat semina cœli :
Quam satus Iapeto, mixtam fluvialibus undis,
Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum ;
Pronaque quum spectent animalia cætera terram,
Os homini sublime dedit, cœlumque tueri
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.
Sic modo quæ fuerat rudis et sine imagine tellus
Induit ignotas hominum conversa figuras.

— *Masculum et feminam creavit eos.* Le passage du singulier des deux membres précédents au pluriel « les » indique clairement qu'il s'agit ici de deux individus différents. La création de l'homme et de la femme est décrite plus en détail dans le chapitre suivant.

28. — *Benedixitque illis Deus, et ait : Crescite*... De même que plus haut, ℣. 22, le mot hébreu que la Vulgate rend par « crescite », est פְּרוּ, « fructifiez, soyez féconds ».

Par la bénédiction que Dieu donne à l'homme, il ne lui confère pas seulement la faculté de se multiplier et de remplir la terre, comme il avait fait aux animaux, mais encore l'empire sur les animaux et sur la terre même. « Assujettissez-la », dit-il, mettez-la sous votre dépendance, de manière à la faire servir à vos usages en la cultivant, etc. La terre, sur laquelle l'homme doit vivre, et qui par suite est destinée à servir à ses besoins, est aussi par là même destinée à être modifiée par ses mains selon que ses besoins l'exigent. C'est bien à tort que les hérétiques ont allégué la première partie de cette bénédiction contre le célibat, ce que montre assez la recommandation que saint Paul fait de cet état, comme procurant toute liberté pour vaquer à la prière et être à Dieu sans partage. I Cor. VII. Diront-ils que l'Apôtre ait voulu conseiller la violation d'un commandement de Dieu, ou qu'il en ait ignoré l'existence ou la portée ? Cette bénédiction, donnée à l'homme dans les mêmes termes qu'aux animaux, est plutôt, pour lui comme pour eux, un pouvoir qui est accordé qu'un commandement qui est imposé ; et, pour autant qu'à son égard elle renferme un commandement, c'est pour l'espèce en général, et non pour chaque individu en particulier : autrement il faudrait dire que chacun, dès qu'il est apte au mariage, est obligé de s'y engager. C'était à la vérité un commandement rigoureux pour Adam et ses premiers descendants, et plus tard pour Noé et ses enfants ; mais l'obligation en est allée diminuant peu à peu en proportion directe de l'accroissement du genre humain, de manière à cesser tout à fait lorsque le genre humain a été suffisamment propagé. Cela est vrai surtout pour les cas où le bien qui résulterait de son accomplissement est abondamment compensé par des biens d'un ordre supérieur. Tout cela résulte de la nature même des choses, et n'a besoin, pour être compris, que du bon sens et de la bonne foi. Aussi le célibat religieux a-t-il été non seulement en honneur, mais prescrit, même chez des nations païennes. On sait avec quelle rigueur les vestales, chez

mini piscibus maris, et volatilibus cœli, et universis animantibus, quæ moventur super terram.

Infr. 8. 17. 9. 1.

29. Dixitque Deus : Ecce dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quæ habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam :

Infr. 9. 3.

30. Et cunctis animantibus terræ, omnique volucri cœli, et universis quæ moventur in terra, et in quibus

les poissons de la mer, et les oiseaux du ciel, et tous les animaux qui se meuvent sur la terre.

29. Et Dieu dit : Voilà que je vous ai donné toutes les herbes qui portent une semence sur la terre, et tous les arbres qui ont en eux-mêmes une semence selon leur espèce, afin qu'ils vous servent de nourriture,

30. Ainsi qu'à tous les animaux de la terre, et à tous les oiseaux du ciel, et à tous les animaux qui vivent et qui

---

les Romains, y étaient astreintes. J'ajouterai encore : pourquoi ne pas faire valoir aussi la seconde partie de la bénédiction divine comme preuve qu'il y a pour tous les hommes et pour chacun en particulier une obligation stricte de cultiver la terre, de la modifier de diverses manières selon les circonstances ; en un mot, de se livrer à tous les autres travaux nécessaires pour l'assujettir ? Il le faudrait, pour être conséquent.

29 et 30. — *Ecce dedi vobis omnem herbam.....* Pour conclusion, Dieu assigne à l'homme et aux animaux leur nourriture. Il faut remarquer que, après ces mots du verset 30 : « et in quibus est anima vivens », le texte hébreu ajoute : « toute verdure d'herbe », toute l'herbe verte, encore comme complément du verbe « je donne », ou « j'ai donné », du verset précédent. Il en résulte que la nourriture de l'homme est marquée dans le premier de ces versets, et celle des animaux dans le second, qui doit se traduire ainsi : « et à tous les animaux de la terre, et à tous les volatiles des cieux, et à tout ce qui rampe sur la terre, en quoi est une âme vivante, (je donne) toute l'herbe verte pour nourriture ». La prérogative de l'homme paraît encore ici, d'après le texte original, en ce que c'est à lui, comme au roi de la création, qu'est donnée la plus belle part, ce qu'il y a de meilleur dans la plus noble partie du règne végétal, tandis que les animaux ne reçoivent en partage que les végétaux d'un ordre inférieur. De ce que, pour eux comme pour l'homme, il n'est fait mention que d'une nourriture purement végétale, Keil avec plusieurs autres interprètes, conclut non seulement que l'homme, dans l'intention primitive du Créateur, ne devait pas tuer les animaux pour se nourrir, ce qui est le sentiment commun des interprètes, mais encore que les animaux mêmes ne devaient pas se dévorer les uns les autres, de sorte que la mort violente n'est entrée dans le monde que par le péché. Ce n'est qu'après le déluge que les hommes reçoivent de Dieu la permission de se nourrir de la chair des animaux ; et les oracles prophétiques (Is. xi, 6 — 8 ; lxv, 25) qui annoncent qu'avec la disparition du péché et la transformation que produira dans le monde l'établissement complet du royaume de Dieu, le meurtre et le carnage cesseront même dans le règne animal, autorisent aussi à conclure, selon ce savant, que dans le principe il n'existait pas d'animaux carnassiers. Les légendes païennes sur l'âge d'or et son retour à la fin des temps expriment les mêmes idées. Ce n'est qu'après cet âge heureux, sous le règne de Jupiter, qu'il y a eu, selon Virgile, *Georg.* I, 129, de tels animaux, et en général des animaux nuisibles :

> Ille malum virus serpentibus addidit atris,
> Prædarique lupos jussit.

Aux arguments contraires tirés des sciences naturelles et des découvertes paléontologiques pour prouver que non seulement il y a aujourd'hui, mais encore qu'il a existé longtemps avant l'homme des animaux organisés pour vivre aux dépens des autres et en faire leur proie, Keil répond soit en niant l'exactitude et la portée des faits allégués, soit en prétendant qu'il a pu être introduit peu à peu un changement dans l'organisation des animaux après le péché ; d'autant que, par suite de la malédiction qu'il a attirée à la terre, toute la création a été *assujettie à la vanité* et *à la servitude de la corruption* (Rom. viii, 20 et seq.). Un pareil changement toutefois n'est guère vraisemblable, et est déjà expressément rejeté par saint Thomas, qui dit, *Summ.*, part. I, q. xcvi, art. 2, ad 2m : « Non enim per peccatum hominis natura animalium mutata est, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes

se meuvent sur la terre, afin qu'ils aient de quoi se nourrir. Et ce fut fait ainsi.

31. Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bon. Et il y eut un soir et un matin : ce fut le sixième jour.

est anima vivens, ut habeant ad vescendum. Et factum est ita.

31. Viditque Deus cuncta quæ fecerat : et erant valde bona. Et factum est vespere et mane dies sextus.

Eccli. 39. 21. *Marc.* 7. 37.

CHAPITRE II.

Repos du septième jour, ℣. 1-3. — Le paradis terrestre; commandement donné à l'homme, ℣℣. 4-17. — Formation de la femme et institution du mariage, ℣℣. 18-25.

1. Les cieux et la terre, et tout leur ornement, furent donc achevés.

2. Et Dieu accomplit au septième jour son œuvre qu'il avait faite, et il se

1. Igitur perfecti sunt cœli et terra, et omnis ornatus eorum.

2. Completivque Deus die septimo opus suum quod fecerat : et requievit

---

tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones ». Il est plus raisonnable de penser que, pour ce qui est des animaux, Moïse indique seulement en général ce qui doit former la base de leur nourriture, et non la nourriture unique et exclusive de tous. En enseignant que la mort est entrée dans le monde par le péché, l'Ecriture montre bien que l'homme était destiné à l'immortalité, mais nullement qu'il en fût de même des animaux. Or, si un animal ne doit pas toujours vivre, que la mort soit pour lui le résultat de la maladie ou de la faim, ou qu'il la trouve sous la dent d'un autre, cela fait-il une différence bien importante ? celui de ces deux genres de mort qu'on appelle naturel, l'est-il beaucoup plus que l'autre ?

31. — *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Après avoir approuvé chacun de ses ouvrages en particulier comme « bon », Dieu en approuve l'ensemble comme « très bon ». — « Car c'est ainsi, dit Bossuet, qu'il distingue la beauté du tout d'avec celle des êtres particuliers, pour nous faire entendre que si toutes choses sont bonnes en elles-mêmes, elles reçoivent une beauté et bonté nouvelles par leur ordre, par leur assemblage, par leur parfait assortiment et ajustement les unes avec les autres et le secours admirable qu'elles s'entre-donnent » (*Elév. sur les myst.*, III[e] sem., v[e] élév.). Cette conclusion du premier chapitre est la réprobation anticipée du dualisme manichéen et autres.

4. Repos et bénédiction du septième jour. II, 1-3.

1. — *Igitur perfecti sunt cœli et terra..* C'est la conclusion du récit de la création. Au lieu de : « et omnis ornatus eorum », on lit dans l'hébreu : « et toute leur armée ». צָבָא, *armée*, marque ici l'ensemble de tous les êtres que renferment les cieux et la terre. Ailleurs il ne se dit que de l'armée des cieux, c'est-à-dire, des astres : Deut. IV, 19; XVII, 3; et plus tard aussi des anges : III Reg. XXII, 19; Is. XXIV, 21 ; Ps. CXLVIII, 2.

2. — *Complevitque Deus die septimo opus suum...* Au lieu de : « au septième jour », on lit dans les Septante, le Samaritain et le Syriaque : « au sixième jour », leçon qui est regardée par les meilleurs critiques comme une correction faite mal à propos. « Dieu acheva au septième jour son ouvrage » ; il l'acheva, le termina dans un sens négatif en cessant de créer, et dans un sens positif en bénissant ce jour : car la bénédiction qu'il lui donne rejaillit sur la création et lui présage sa participation au repos divin. Toutes les créatures terrestres, en effet, étant assujetties aux vicissitudes du temps et placées sous la loi du mouvement et du développement temporels, non seulement ont besoin de périodes régulières de repos pour se restaurer et renouveler leurs forces en vue d'un développement ultérieur, mais encore aspirent à un terme où toutes les agitations du mouvement se résoudront

die septimo ab universo opere quod patrarat.

Exod. 20. 11. 31. 17. *Deut.* 5. 14. *Hebr.* 4. 4.

3. Et benedixit diei septimo, et sanctificavit illum : quia in ipso ces-

reposa au septième jour de toute l'œuvre qu'il avait opérée.

3. Et il bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'il s'était reposé en

dans le repos définitif de la consommation de leur être. C'est ce repos que présage le repos de Dieu après l'achèvement de l'œuvre de la création; c'est à ce divin *sabbatisme*, comme s'exprime saint Paul, Hebr. IV, 9, que doit arriver le monde entier, mais surtout l'homme, le chef de la création terrestre. Telle est l'explication de Keil. Comparez le passage des *Confessions* de saint Augustin cité plus bas. — *Et requievit die septimo...* «Il se reposa » (וַיִּשְׁבֹּת, proprement : et *cessavit* ou *desiit*), non de quelque fatigue, puisqu'il fait tout sans travail, par un seul acte de sa volonté, mais « de tout l'ouvrage qu'il avait fait », c'est-à-dire qu'il cessa de produire de nouveaux êtres ; ce qui n'exclut nullement la conservation, la propagation et le gouvernement de ceux auxquels il avait donné l'existence ; d'où vient que Jésus-Christ dit : « Pater meus usque modo operatur, et ego operor » (Joan. V, 17). « Potest intelligi », dit saint Augustin, « Deum requievisse a condendis generibus creaturæ, quia ultra jam non condidit aliqua genera nova; deinceps autem usque nunc et ultra operari eorumdem generum administrationem quæ tunc instituta sunt : non ut ipso saltem die septimo potentia ejus a cœli et terræ omniumque rerum quas condiderat gubernatione cessaret ; alioquin continuo dilaberentur. Creatoris namque potentia et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturæ; quæ virtus ab iis quæ sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret. Neque enim, sicut structor ædium cum fabricaverit abscedit, atque illo cessante et abscedente stat opus ejus, ita mundus vel ictu oculi stare poterit si ei Deus regimen sui subtraxerit... Quapropter sic accipimus Deum requievisse ab omnibus operibus suis quæ fecit, ut jam novam naturam ulterius nullam conderet, non ut ea quæ condiderat continere et gubernare cessaret. Unde et illud verum est quod *in septimo die requievit Deus*, et illud quod *usque nunc operatur* » (*De Gen. ad litt.* IV. XII).

3. — *Et benedixit diei septimo*, il lui attacha une prérogative de grâce et de salut; *et sanctificavit illum*, il le mit dans un rapport particulier avec lui-même, l'Etre très saint, et le destina à être spécialement consacré à son culte. Dieu fit de son repos le fondement et le modèle du repos de l'homme et des autres créatures au septième jour Mais faut-il rapporter à ce passage l'institution même du sabbat? Plusieurs le pensent; mais d'autres, et avec plus de raison, ce semble, ne la font remonter que jusqu'à Moïse. Dans toute l'époque patriarcale, en effet, il n'en est pas question une seule fois ; d'anciens Pères et écrivains ecclésiastiques, tels que saint Justin, *Dial., cum Tryph.* c. XIX, 27; saint Irénée, *Contr. hær.* IV, XVI, 2; Eusèbe, *Hist. eccles.* I, IV, ont même fait valoir contre le judaïsme que, avant la loi de Moïse, les justes ont été agréables à Dieu quoiqu'ils n'aient pas observé le sabbat. La première prescription relative au septième jour parait dans l'Exode, XVI, 22 et seq., à l'occasion de la manne ; et ce n'est qu'après que le peuple eut été préparé à sa célébration par l'expérience des bénédictions qui y étaient attachées, que la promulgation proprement dite de la loi du sabbat eut lieu sur le Sinaï dans le Décalogue. L'expression de l'Exode, XX, 8 : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier », ne suppose pas une institution déjà ancienne, qu'il ne se serait agi que de rappeler à la mémoire ; elle marque seulement le soin qu'il faut avoir de ne pas perdre de vue l'observation du divin commandement. — Cependant ce que nous venons de dire doit s'entendre du sabbat théocratique, tel qu'il est prescrit dans la loi de Moïse ; car de supposer que les patriarches aient ignoré la distinction que Dieu lui-même avait faite du septième jour, c'est ce qui est d'autant moins possible qu'il est déjà fait mention de la *semaine* ou période de *sept* jours (שָׁבֻעַ) par Laban, Gen. XXIX, 28; et il répugnerait encore plus de penser qu'ils n'aient pas eu, par suite, pour ce jour une vénération particulière. — *Quia in ipso cessaverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret*. La traduction littérale de ces mots du texte : אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת, rendus dans la Vulgate par « quod creavit Deus ut faceret », est : « que Dieu avait créé quant à faire », c'est-à-dire qu'il avait fait par création, dans lequel *faire* avait consisté à *créer*. C'est ainsi qu'on dit : הִרְבָּה לְהִתְפַּלֵּל, *il multiplia quant à prier*, c'est-à-dire il pria beaucoup, I Sam. (Vulg.

ce jour de toute son œuvre, que Dieu avait faite en créant.

saverat ab omni opere suo quod creavit Deus ut faceret.

I Reg.) I, 12; הֶעְמִיק לְהַסְתִּר, *il fit profond quant à cacher*, c'est-à-dire, il cacha profondément, Is. XXIX, 15. Sur cet idiotisme, voy. Ewald, *Ausführl. Lehrb. d. hebr. Sprache*, § 285 *a*, et cfr Dillmann *i. h. l.* — Une particularité bien remarquable du septième jour, c'est qu'il ne lui est pas attribué de soir, comme aux autres. « O mon Seigneur et mon Dieu! dit à ce propos saint Augustin (*Confess.* XIII, XXXV-XXXVII), donnez-nous la paix après tant d'autres faveurs, une paix tranquille, une paix qui n'ait point de déclin. Car cet ordre admirable de la nature, cette harmonie merveilleuse de tant de choses excellentes, tout cela passera, Seigneur, quand il aura accompli vos desseins : tout cela aura un soir comme il a eu un matin. Le septième jour est sans soir et n'a pas de déclin, parce que vous l'avez sanctifié pour qu'il demeure éternellement. Ce repos que vous vous êtes accordé après avoir accompli la création, quoique vous eussiez créé toutes choses sans sortir de votre repos ; ce repos, dis-je, du septième jour nous fait comprendre, par l'oracle de vos saintes Ecritures, que nous-mêmes, quand nous aurons accompli nos œuvres sur la terre, ces œuvres qui ne sont bonnes que parce qu'elles sont des dons de votre grâce, nous nous reposerons aussi dans votre sein pendant le sabbat sans fin de l'éternité. Alors, ô mon Dieu! vous vous reposerez en nous dans le même sens qu'aujourd'hui vous opérez en nous; et ce repos dont nous jouirons, sera votre repos, de la même manière qu'aujourd'hui nos œuvres sont vos œuvres. Car pour ce qui est de vous, Seigneur, vous agissez sans cesse, et sans cesse vous vous reposez; vous ne voyez point pour un temps, vous n'agissez point pour un temps; vous ne vous reposez point pour un temps, et cependant c'est vous qui nous faites voir ce que nous voyons dans le temps, c'est vous qui faites le temps, et c'est vous qui faites ce repos qui nous attend au sortir du temps ».

PREMIÈRE PARTIE

LES COMMENCEMENTS DU GENRE HUMAIN DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A LA VOCATION D'ABRAHAM. II, 4-XI, 26.

§ I. — Les Générations du ciel et de la terre. II, 4-IV.

L'œuvre de la création étant achevée, le développement historique du monde va commencer. Il s'ouvre avec la première des grandes divisions de la Genèse qui s'annoncent sous le titre de *générations*, laquelle traite 1° du paradis terrestre et de l'état primitif de l'homme dans ce lieu de délices ; 2° de la chute de l'homme, et 3° du partage du genre humain en deux races différentes, d'après la différence des rapports dans lesquels il s'est placé à l'égard de Dieu. — Que ces mots ; אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם, etc., traduits dans la Vulgate par : « Istæ sunt generationes cœli et terræ », soient le titre de ce qui suit, et non la conclusion du récit de la création, comme le veulent plusieurs, qui traduisent : « Ce sont là les origines des cieux et de la terre », c'est ce qui n'est pas douteux. Outre que tel est l'emploi constant de cette espèce de formule, la signification même de תּוֹלְדוֹת déciderait déjà la question. Ce mot, qui n'est usité qu'au pluriel et à l'*état construit* ou avec des suffixes, signifie proprement, comme nom dérivé de *hiphil*, les *générations* de quelqu'un, c'est-à-dire, dont il est l'auteur, et par suite son développement dans ses générations, avec les faits qui s'y rapportent, son histoire et la leur, mais dans aucun cas sa génération passive ou l'origine de son existence. Ainsi les *générations de Noé*, par exemple, ci-après ch. VI, 9, renferment non sa naissance et son origine, mais la procréation de ses fils et l'histoire de sa vie. Les *générations des cieux et de la terre* ne sauraient donc se prendre que dans un sens analogue, pour ce qu'ils ont produit ou qui en a été formé, pour leur développement après qu'ils eurent été achevés. — On s'est étonné d'un pareil titre en tête de l'histoire primitive de l'humanité, qui est proprement le sujet traité ici; mais ce n'est que faute d'avoir pénétré la pensée de l'auteur et de s'être rendu compte de son plan. Conformément à l'usage des Orientaux, qui aiment à rattacher l'exposé des faits à des tables généalogiques, il avance dans toute la Genèse en suivant le fil de dix tables pareilles, dans lesquelles l'histoire, à partir de l'origine de l'homme jusqu'à la mort de Jacob et de Joseph, verse successivement son contenu. Chacune des neuf dernières époques s'ouvre par les générations ou la descendance du patriarche qui, pour ainsi dire, la domine, et dont l'origine, avec la partie de sa vie qui s'est écoulée jusqu'au moment où il s'est trouvé placé au premier plan, a été racontée précédemment. Or le même ordre est exactement observé à l'égard de celle-ci. L'origine du ciel et de la terre

a été exposée dans le récit de la création, lequel, comme base de tout développement et de toute histoire, est placé en tête du livre; leur développement ultérieur est l'objet de celui qui commence. Il est vrai que nous avons déjà rencontré dans le premier diverses indications relatives à ce développement, comme nous verrons celui-ci rappeler leur création; mais une observation analogue s'applique également aux divisions suivantes. Si donc, quand il s'agit des patriarches, la narration remonte naturellement aux générations qui forment le point de départ de chaque époque, lors même qu'elles ont déjà été mentionnées antérieurement; si même nous voyons encore au chap. V, 1, la création de l'homme récapitulée pour servir de point de départ à l'histoire du développement de l'humanité par les générations d'Adam, il ne doit pas paraître plus étonnant que l'auteur se reporte maintenant au temps où le ciel et la terre vont commencer à se développer dans les êtres à la production ou à la formation desquels ils contribueront plus ou moins, chacun à sa manière : je veux dire, dans les plantes, les animaux et l'homme; vu surtout que c'est, comme nous le montrerons bientôt, pour présenter différentes choses plus en détail ou à d'autres points de vue. Nulle part la marche des faits, la manière dont ils se produisent, s'enchaînent et se croisent, ne permettait une séparation tout à fait tranchée : ici les rapports des différentes parties de l'univers entre elles, la mutuelle dépendance des êtres, dont les uns supposent les autres comme conditions de leur existence et de leur conservation, rendaient une pareille séparation encore plus impossible. Ces observations nous mettent encore sur la voie d'une autre raison pour laquelle ce sont les cieux et la terre que Moïse fait figurer ici : c'est qu'ils comprennent dans leurs générations tout le sujet du récit suivant, tandis qu'on ne pourrait pas en dire autant de l'homme, qui d'ailleurs n'existait même pas encore à l'époque à laquelle il remonte; à plus forte raison ne pouvait-il pas y être question de ses générations. — Au reste, quoique Moïse, pour toutes ces raisons, n'annonce pas autre chose que le développement ultérieur du ciel et de la terre après leur création, il est néanmoins manifeste qu'il ne traite ce sujet que par rapport à l'homme et comme prélude de son histoire, dont il forme l'introduction et comme les prémisses. L'idée de l'homme lui est partout présente; c'est elle qui appelle toutes les autres : s'il remonte à l'origine des végétaux, ce n'est qu'en vue du jardin d'Eden, qui lui est préparé pour séjour; s'il rappelle la formation des animaux, ce n'est que pour les lui amener comme à leur maître, afin qu'il leur impose des noms, et que leur vue éveille dans son cœur le besoin d'une aide semblable à lui. — Quant à l'expression même de « générations des cieux et de la terre », qui semble quelque peu étrange à nos oreilles, quoiqu'elle ne le fût sûrement pas pour celles des Hébreux, à peine est-il encore besoin de dire que l'auteur, voulant, dans le reste de son livre, en faire l'annonce et le titre de chacune des époques ou des sections principales, ne pouvait guère débuter par une exception à laquelle rien ne l'obligeait. — Ainsi qu'il résulte déjà clairement de ce que nous venons de dire, le récit qui s'étend du verset 5 jusqu'à la fin du chapitre, n'est pas, comme le veulent les rationalistes, une seconde histoire de la création, encore moins une histoire provenant d'une autre tradition que la première et *ne s'accordant* avec elle *à peu près en rien* (M. Nicolas, *Etud. crit. sur la Bible, Anc. Testam.*, p. 7 et 8). Singulière histoire de la création, en vérité, que celle qui nous apprendrait seulement ce qui n'existait pas avant la pluie et l'homme, et qui, selon Hupfeld lui-même, présupposerait une création primitive, dont celle qu'elle raconte ne serait que le développement ultérieur ! Quant au désaccord prétendu, les preuves qu'en donne M. Nicolas ne prouvent autre chose sinon que ce savant critique aurait encore grand besoin d'apprendre ce que c'est qu'une contradiction. — Présenter la création dans son ensemble, d'après le plan qui lui a servi de base, d'après les phases et les degrés qu'elle a parcourus; chacun des êtres qui la composent d'après son importance et la destination qui lui a été assignée par son auteur; chaque partie d'après ses caractères spéciaux et la place qu'elle occupe dans le tout, et le tout lui-même comme tiré du néant et soutenu par la main toute-puissante de Dieu : tel a été l'objet du tableau précédent. Celui qui s'offre maintenant à nos regards ne se reporte dans le domaine des six jours que pour y reprendre certaines circonstances de la création qui ont exercé une influence considérable sur la direction qu'a prise l'histoire de l'humanité, afin de les mettre dans tout leur jour et d'éclairer de leur lumière les événements suivants. Ce que l'auteur a en vue, c'est d'exposer d'une manière claire et exacte l'état primitif de l'homme, en indiquant soigneusement et sa nature et ses rapports avec Dieu et avec tout ce qui l'entoure. Déjà dans l'histoire de la création, l'homme a été distingué de toutes les autres créatures comme fait à l'image de Dieu et établi maître de la terre, quoiqu'il n'y soit mentionné que comme

4. Ce sont ici les générations du ciel et de la terre, quand ils furent créés, au jour où le Seigneur Dieu fit le ciel et la terre;

5. Et toutes les plantes des champs, avant qu'elles fussent sorties de la terre; et toutes les herbes de la campagne, avant qu'elles eussent germé: car le Seigneur Dieu n'avait pas encore fait pleuvoir sur la terre, et l'homme n'existait pas encore pour travailler la terre.

4. Istæ sunt generetiones cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram:

5. Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret : non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat qui operaretur terram.

---

le dernier et le plus haut anneau de la chaîne des êtres produits. Supposant ces premières données, l'historien sacré y ajoute maintenant la manière dont il a été formé de la poussière de la terre et d'un souffle de vie divinement inspiré, la description du jardin de délices où il a été placé, et spécialement ce qui concerne l'arbre de la connaissance du bien et du mal et l'arbre de vie qui s'y trouvent, la formation de la femme et sa position à l'égard de l'homme : toutes choses plus ou moins nécessaires pour l'intelligence de ce qui suit, particulièrement de l'histoire de la chute. — Au reste, le paradis terrestre comme résumant l'état primitif de l'homme, telle est la pensée de ce morceau, si bien que les détails mêmes sur la création de l'homme sont subordonnés à sa description, dans laquelle ils sont intercalés : car les versets 5 et 6 ont déjà trait au paradis ; ce qui est parfaitement en harmonie avec le titre, qui, comme on a vu, n'annonce pas directement l'histoire de l'homme, mais le développement des cieux et de la terre, et plus particulièrement de cette dernière. — On comprendra sans peine maintenant que Moïse suive ici un ordre un peu différent de celui de la création. Ce n'est plus tant l'ordre des faits, qui répondrait moins à son but actuel, et qui d'ailleurs est déjà connu, que celui des idées. Ce n'est que pour n'avoir pas su ou pas voulu faire cette observation, que l'on a pu trouver, sous ce rapport, de la contradiction entre les deux récits.

1° *Formation de l'homme ; Dieu le place dans le paradis terrestre.* ỳỳ. 4-15.

4. — ***Istæ sunt generationes cœli et terræ.*** Sur le sens de cette expression, voyez ci-dessus. — ***Quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus cœlum et terram.*** Ces mots : « in die quo fecit... » sont, non le commencement d'une nouvelle phrase, mais un éclaircissement, à la manière large et abondante de l'exposition antique, de l'expression précédente : « quando creata sunt », avec laquelle ils sont en parallélisme. Remarquez que l'auteur, n'ayant pas à s'occuper ici de la distinction et de la suite des ouvrages créés, désigne en général et vaguement le temps de la création sous le nom d'un *jour.* Il faut noter aussi l'ordre inaccoutumé des mots « la terre et les cieux » (c'est celui dans lequel les présente le texte original) : ordre qui, en mettant la terre au premier plan, semble insinuer que c'est elle surtout qui est en vue ici, comme devant être le théâtre de l'histoire entreprise. La réunion des deux noms divins ***Jéhova*** ou ***Yahveh Elohim*** (rendu dans la Vulgate par ***Dominus Deus***), qui ne se rencontre que rarement ailleurs, et qui, de ce verset au chap. III, 24, a lieu vingt fois, donne à entendre, dit Keil, que ***Jéhovah***, qui a conversé avec les premiers hommes dans le paradis terrestre, et les a punis, à la vérité, de leur désobéissance à son commandement, mais en leur laissant néanmoins en même temps la promesse de la victoire sur leur séducteur, est le même qu'*Elohim* qui a créé le ciel et la terre.

5. — ***Et omne virgultum agri... priusquam germinaret.*** L'hébreu doit plutôt se traduire : « Et nul arbuste des champs n'était encore sur la terre, et nulle herbe des champs ne germait encore ». D'après Knobel, Delitzsch, etc., les deux premières propositions parallèles de ce verset veulent dire qu'à l'époque où nous rapporte Moïse il n'existait encore aucun arbuste et aucune herbe, encore moins un arbre, c'est-à-dire, en général aucune plante. Selon Keil, au contraire, par les *arbustes* et les *herbes des champs* il faut entendre, non pas toutes les plantes, mais seulement les arbustes et les plantes ligneuses que l'homme cultive à cause de leurs fruits, et les herbes à semence, céréales ou légumes, également dépendantes de la culture. Les ***champs*** (שָׂדֶה), dit-il, ne sont pas pris ici tout à fait dans le même sens que la terre (אֶרֶץ) au chapitre pré-

6. Sed fons ascendebat e terra, irrigans universam superficiem terræ.

7. Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit

6. Mais une source jaillissait de la terre, et arrosait toute la surface de la terre.

7. Le Seigneur Dieu forma donc l'homme du limon de la terre, et il

---

cédent : ils signifient le *sol cultivé*, qui ne forme qu'une partie de la *terre*. Mais Dillmann combat cette distinction, qui du reste ne me paraît pas être d'une grande utilité. En effet, les conditions dont Moïse fait dépendre l'existence des plantes dont il parle, montrent assez qu'il nous transporte à une époque de la création où il n'y en avait encore d'aucune espèce : car, si l'une de ces conditions, l'existence de l'homme, n'est nécessaire que pour celles qui réclament la culture, en est-il auxquelles l'autre, la pluie, ou quelque chose d'analogue qui en tienne lieu, ne soit indispensable, non seulement pour leur naissance, mais encore pour leur conservation et leur accroissement ? Mais, d'un autre côté, il n'est pas moins manifeste que s'il remonte jusque-là, s'il expose la manière dont s'est réalisée cette double condition, c'est, non pour expliquer l'origine du règne végétal en général, mais uniquement la plantation du jardin d'Eden, et autant que le requiert ce but, auquel on sent qu'il a hâte d'arriver, en laissant de côté tous les détails relatifs à la production du reste des végétaux, comme déjà connus. C'est donc bien à tort qu'on a cru que ce passage faisait descendre la création des plantes jusqu'à l'époque de celle de l'homme, c'est-à-dire, vers la fin du sixième jour, contrairement au récit précédent, qui les fait paraître dès le troisième jour.

6-9. — Moïse va maintenant nous apprendre (ẏẏ. 6 et 7) comment se réalisèrent les deux conditions qu'il vient d'énoncer ; après quoi il fera paraître à nos yeux (ẏẏ. 8 et 9) les arbres et les plantes du paradis terrestre. On voit comme il suit exactement l'ordre des idées. Il ne s'ensuit pas néanmoins que ce ne soit qu'après avoir créé l'homme que Dieu planta le jardin d'Eden : ces deux faits eurent lieu probablement à peu de distance l'un de l'autre, presque en même temps, de manière cependant que le paradis a dû être prêt pour recevoir l'homme dès qu'il eût été formé. La plupart le font néanmoins remonter jusqu'au troisième jour, quand Dieu créa les plantes et les arbres.

6. — *Sed fons ascendebat e terra, irrigans*... Littéralement d'après l'hébreu : « Et une vapeur montait de la terre, et elle arrosait toute la face du sol ». אד, dans Job, XXXVI, 27, est la *vapeur* formée par les eaux et qui retombe en pluie. Ici elle arrose le sol, et le prépare pour la production des plantes : car « le sol émergé, dit M. Raingeard, exigeait un long arrosement par les eaux douces, pour être débarrassé des sels marins qui l'imprégnaient, et rendu propre à la végétation qui le couvre actuellement » (*Notions de Géologie*, p. 262). Mais y retombe-t-elle en pluie ? Knobel et plusieurs autres le pensent ; mais Dillmann demande avec raison pourquoi l'auteur ne nomme pas la pluie, s'il l'a dans l'esprit. Quant à lui, il penche à croire avec Ewald qu'à cette époque, à cause de l'état d'inachèvement de la création, la pluie n'était pas encore possible. « Ce texte, dit aussi M. Raingeard,... paraît indiquer des conditions qui ne permettaient pas la chute de pluies caractérisées : un brouillard chaud s'élevait çà et là d'un sol où les sources thermales sourdaient de toutes parts ; et, dans d'autres lieux, la nuée continue qui servait d'intermédiaire obligatoire pour la déperdition de la chaleur primitive du sol, se déchargeait sur ce sol par des pluies fines, dont la chute insensible simulait encore le brouillard » (*Ibid.*, p. 270). C'était, selon Delitzsch, comme un prélude de la pluie. A la suite de cet arrosement, les plantes germèrent ; ce qui s'entend même des plantes qui attendaient la main de l'homme, lesquelles peuvent néanmoins exister sans l'homme, quoique non avec la forme que leur donne la culture.

7. *Formavit igitur* ; ou plutôt d'après l'hébreu : « et formavit », *Dominus Deus hominem de limo terræ*. Plus exactement, d'après l'hébreu : « Et Jéhovah Elohim forma l'homme de la poussière de la terre » ou « du sol ». La création de l'homme est décrite plus en détail, de manière à faire ressortir plus clairement sa double nature, et par là même ses rapports avec Dieu et avec le monde qui l'entoure. Il est composé de deux principes : l'un matériel, l'autre spirituel. Le premier, ou le corps, lui est commun avec les animaux, mais fait déjà cependant paraître quelque chose de bien supérieur. La terre dont il est formé, a pris sous la main de Dieu, comme s'exprime Bossuet, « la plus belle figure qui eût encore paru dans le monde. L'homme a la taille droite, la tête élevée, les regards tournés vers le ciel ; et cette conformation, qui lui est particulière, lui montre son origine et le lieu où il doit tendre » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. I).

exhala sur son visage le souffle de vie, et l'homme devint un être vivant et animé.

8. Or le Seigneur Dieu avait planté

in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.

I. Cor. 15. 45.

8. Plantaverat autem Dominus Deus

Comp. *Elév. sur les myst.*, IVe sem., xe élév. Cette beauté de l'homme, qui est, selon l'expression de Bossuet, « comme un admirable rejaillissement de l'image de Dieu sur sa face », et la supériorité qu'elle lui donne déjà sur les animaux, même sous le rapport corporel, a été souvent célébrée par les païens eux-mêmes. Elle a inspiré à Ovide, entre autres, les beaux vers que nous avons rapportés plus haut, ch. I, 27, note, et qui sont dans toutes les mémoires. — Mais écoutons Bossuet sur la manière beaucoup plus merveilleuse encore dont Dieu produit l'âme. Expliquant ces mots : « Et il inspira dans ses narines », etc., il parle ainsi : « Dieu fait sortir chaque chose de ses principes : il produit de la terre les herbages et les arbres, avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale ; mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe, qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie que Dieu, tire de sa bouche pour animer l'homme : ce qui est fait à la ressemblance de Dieu, ne sort point des choses matérielles ; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue du marbre ou du bois. L'homme a deux principes : selon le corps il vient de la terre, selon l'âme il vient de Dieu seul ; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps retourne en la terre, d'où il a été tiré, l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné (Eccl. XII, 7). C'est ainsi qu'il vient de Dieu : non qu'il soit en Dieu en substance et qu'il en sorte, comme quelques-uns l'ont imaginé, car ces idées sont grossières et trop corporelles ; mais il est en Dieu comme dans son seul principe et sa seule cause, et c'est pourquoi on dit qu'il le donne. Tout le reste est tiré des éléments : car tout le reste est terrestre et corporel » (*Elév. sur les myst.*, IVe sem., XIe élév.). « Souvenons-nous, dit encore ailleurs l'évêque de Meaux, que Moïse propose aux hommes charnels, par des images sensibles, des vérités pures et intellectuelles. Ne croyons pas que Dieu souffle à la manière des animaux. Ne croyons pas que notre âme soit un air subtil, ni une vapeur déliée. Le souffle que Dieu inspire, et qui porte en lui-même l'image de Dieu, n'est ni air ni vapeur. Ne croyons pas que notre âme soit une portion de la nature divine, comme l'ont rêvé quelques philosophes. Dieu n'est pas un tout qui se partage. Quand Dieu aurait des parties, elles ne seraient pas faites : car le Créateur, l'Etre incréé ne serait pas composé de créatures. L'âme est faite, et tellement faite qu'elle n'est rien de la nature divine, mais seulement une chose faite à l'image et ressemblance de la nature divine ; une chose qui doit toujours demeurer unie à celui qui l'a formée : c'est ce que veut dire ce souffle divin ; c'est ce que nous représente cet esprit de vie » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe p., ch. I). — Le *souffle de vie* que Dieu inspire dans les narines de l'homme, désigne immédiatement la respiration, comme manifestation extérieure de la vie, dont Dieu unit le principe à son corps. Mais si le souffle de vie, en tant que phénomène extérieur, est commun à l'homme et aux animaux, le principe même de la vie est tout autre, l'âme de l'homme est bien différente de celle des animaux. Cette différence est marquée, comme on vient de le voir, par la manière dont l'homme devient une *âme vivante :* ce n'est pas, dit Keil, la vie générale déposée au commencement dans la matière par l'Esprit de Dieu qui se particularise en lui, comme dans les plantes et dans les animaux, mais un souffle immédiat de Dieu. Ce souffle qui sort de Dieu et qui entre dans l'homme, indique manifestement quelque chose qui est commun à l'homme avec Dieu, une participation de la vie divine, sur laquelle repose l'affinité de l'homme avec Dieu (Act. Apost. XVII, 28, 29) ; en un mot, l'esprit de Dieu, et, avec son esprit, sa nature, communiqués à l'homme comme ils peuvent l'être, et devenus ainsi l'esprit et la nature de l'homme. Par là a été fondée sa prééminence sur les animaux, sa ressemblance avec Dieu en qualité de son image, et son immortalité : car il a été fait, par là un être personnel, dont la partie immatérielle n'est pas seulement une âme, mais une âme créée par le souffle de Dieu, un esprit comme lui. Mais de même que la nature spirituelle de l'homme n'est indiquée que d'après sa forme de manifestation perceptible aux sens, la respiration, de même le nom que Dieu lui donne, ci-après, ch. V, 2, est pris de la partie terrestre de son être : אָדָם, de אֲדָמָה, *terre*, l'élément terrestre, et semble choisi pour le prémunir contre l'orgueil.

8. — *Plantaverat autem Dominus Deus paradisum voluptatis a principio.* Plus exac-

paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat.

9. Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu, et ad vescendum suave : lignum etiam

dès le commencement un jardin de délices; il y plaça l'homme qu'il avait formé.

9. Et le Seigneur Dieu fit sortir du sol des arbres de toute sorte, beaux à voir et délicieux à manger, ainsi que

---

tement, d'après l'hébreu : « Et Jéhovah Elohim planta un jardin dans Eden à l'orient ». Cependant, quoique ויטע signifie *et plantavit*, le plus-que-parfait de la Vulgate en rend ici assez bien le sens. Le séjour que Dieu prépare pour le premier homme, est appelé « un jardin dans Eden », ou « jardin d'Eden », ci-après, ℣. 15 ; III, 23, etc., ou simplement « Eden », Is. LI, 3. עֵדֶן, c'est-à-dire, *plaisir, délices,* d'où le grec ἡδονή, est le nom propre d'une contrée déterminée, dont la situation sera décrite plus bas, et ne doit pas se confondre avec le עֶדֶן d'Assyrie et de Cœlésyrie, qui s'écrit avec un double *ségol*. Le « jardin » (גַּן, proprement *lieu enclos, protégé*) était situé « vers l'orient », c'est-à-dire, selon Knobel, dans la partie orientale de la contrée; selon Keil et Dillmann, dont le sentiment est préférable, à l'orient au point de vue du narrateur ; et est appelé ordinairement *paradis,* d'après les Septante, qui ont traduit גַּן par παράδεισος. Ce mot vient, selon Spiegel, *Avesta*, I, p. 293, du zend *pairidaêza, lieu enclos, parc ;* ou, selon d'autres, de l'arménien PARDEZ, *jardin autour de la maison,* et a passé aussi, sous la forme פַּרְדֵּס (Cant. cant. IV, 13; Eccle. II, 5 ; Neh. II, 8), comme désignation de beaux *parcs,* dans la langue hébraïque, vraisemblablement à la suite des relations ouvertes par Salomon avec les contrées lointaines de l'Orient. Cfr Keil, *Bibl. archæol.*, IIᵗᵉˢ H., p. 120.

9. — *Produxitque Dominus Deus*... Littéralement d'après l'hébreu : « Et Jéhovah Elohim fit germer » ; ou mieux : « Jéhovah Elohim fit donc germer de la terre tout arbre agréable à la vue et bon pour nourriture... » Après avoir raconté sommairement dans le verset précédent que Dieu planta un jardin dans Eden et qu'il y plaça l'homme, l'historien sacré reprend successivement ces deux points pour les exposer plus en détail, le premier à partir de ce verset, jusqu'au verset 14, et le second depuis le verset 15 jusqu'au verset 17. Ce n'est que faute d'avoir saisi cet ordre qu'on a pu lui faire dire que Dieu avait d'abord planté le jardin et y avait placé l'homme, et que ce n'était qu'ensuite qu'il y avait fait germer les arbres : comme si un pareil jardin sans arbres n'était pas un véritable non-sens ! Le ו, *et,* qui dans l'hébreu commence ce verset, répond assez bien à notre *donc,* par lequel nous avons fait observer qu'il vaut mieux le rendre que par *et*. Cfr Ewald, *Ausführl. Lehrb. d. hebr. Spr.*, § 344 (7ᵉ éd.). — *Lignum etiam vitæ*. Parmi les arbres de toute espèce que Dieu fit germer dans le paradis, s'en trouvaient deux dont il est fait une mention particulière : un « arbre de la vie », et un « arbre de la connaissance du bien et du mal ». Ces noms leur furent donnés par rapport à leur destination relativement à l'homme, d'après les effets qui devaient résulter pour lui de l'usage qu'il en ferait. Pour ce qui est du premier, « Dieu, dit Bossuet, pouvait annexer aux plantes certaines vertus naturelles par rapport à nos corps, et il est aisé à croire que le fruit de l'arbre de vie avait la vertu de réparer le corps par un aliment si proportionné et si efficace, que jamais on ne serait mort en s'en servant » (*Elév.*, etc., Vᵉ sem., IVᵉ élév.). L'homme aurait ainsi conservé très longtemps sa vie et ses forces, jusqu'à ce que, sans passer par la mort, il eût été transporté de Dieu dans les demeures des bienheureux. Selon Keil, cet arbre, ou son fruit, avait une vertu surnaturelle, analogue à celle des sacrements, dont l'effet eût été de transformer le corps en lui communiquant, pour ainsi dire, la nature de l'âme, en le spiritualisant, c'est-à-dire, en lui communiquant les qualités des corps glorieux. Mais cette opinion ne paraît guère s'accorder avec les paroles que Dieu dit en chassant l'homme du paradis terrestre (ci-après, III, 22), lesquelles supposent que, même après son péché, le fruit de cet arbre l'aurait empêché de mourir, de sorte qu'il conservait encore sa vertu précédente. Or est-il vraisemblable que si c'eût été une vertu surnaturelle, comme celle des sacrements, elle eût survécu à l'état pour lequel elle aurait été attachée à l'élément terrestre, c'est-à-dire, à l'état d'innocence ? — Pour ce qui est du second de ces arbres, il a été planté pour conduire l'homme à la connaissance du bien et du mal. Cette connaissance n'est pas une simple expérience de ce qui est bon ou mauvais, mais une phase morale dans le développement spirituel, par laquelle l'homme créé à l'image de Dieu doit arriver au perfectionnement de son être,

l'arbre de vie au milieu du paradis, et l'arbre de la science du bien et du mal.

10. Et un fleuve sortait de ce lieu de délices pour arroser le paradis, et de là il se divisait en quatre fleuves.

11. Le premier se nomme Phison : c'est celui qui coule autour de tout le pays d'Hévilath, où se forme l'or.

vitæ in medio paradisi, lignumque scientiæ boni et mali.

10. Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis ad irrigandum paradisum, qui inde dividitur in quatuor capita.

11. Nomen uni Phison ; ipse est qui circuit omnem terram Hevilath, ubi nascitur aurum.

Eccli. 24. 35.

---

considéré au point de vue de sa ressemblance avec son auteur. La défense que Dieu lui fit de manger du fruit de cet arbre, éveillait déjà en lui le sens moral et la notion du devoir, en le plaçant dans ses rapports de dépendance à l'égard de son Créateur, dont elle lui montrait la volonté comme la règle de sa conduite, lui apprenant à voir dans ce qu'elle défend le mal à éviter, et dans ce qu'elle prescrit le bien à pratiquer. En s'y conformant, il devait, selon l'intention divine, acquérir une connaissance du bien et du mal correspondante à celle que Dieu en a et à sa qualité d'être fait à son image, et, par ce bon usage de son libre arbitre, le perfectionner en l'affermissant dans le bien. Mais comme il ne suivit pas la voie que Dieu lui avait tracée, il apprit d'une autre façon, par une expérience bien triste, la différence du bien et du mal. Cfr Bossuet, *ibid.*, V[e] sem., III[e] élév. — « O Dieu, dit un peu plus loin l'évêque de Meaux, je me soumets à vos défenses : je renonce à toute science curieuse, puisque vous m'en défendez l'usage. Je ne devais savoir par expérience que le bien : je me suis trop mal trouvé d'avoir voulu savoir ce que vous n'aviez pas voulu m'apprendre ; et je me contente de la science que vous me voulez donner. Pour l'arbre de vie, vous m'en aviez permis l'usage, et je pouvais être immortel avec ce secours ; et maintenant vous me le rendez par la croix de mon Sauveur. Le vrai fruit de vie pend à cet arbre mystérieux, et je le mange dans l'Eucharistie de dessus la croix en célébrant ce mystère, selon le précepte de Jésus-Christ, en mémoire de sa mort, conformément à cette parole : *Faites ceci en mémoire de moi* » (*Ibid.*, V[e] sem., IV[e] élév.).

10. — *Et fluvius egrediebatur de loco voluptatis...* Dans l'hébreu : « Et un fleuve sortait d'Eden pour arroser le jardin ; et de là il se partageait et formait quatre chefs », ou commencements de courants d'eau. Ce fleuve « sortait d'Eden », ou de la contrée dans laquelle était le jardin : il y avait son origine, parcourait le jardin pour l'arroser, et, le quittant, se divisait en quatre bras formant autant de nouveaux fleuves.

11. — Les deux derniers de ces fleuves étant indubitablement le Tigre et l'Euphrate, c'est dans leur voisinage, en Arménie, qu'il faut aussi chercher les deux autres. — *Nomen uni Phison...* Le « Phison », פִּישׁוֹן, *Pishon*, a de la ressemblance pour le son avec le *Phase* des anciens, pour lequel Reland l'a déjà pris, ce qui est encore le sentiment de Bunsen, et « Hevilath », חֲוִילָה, *Çhavilah*, avec la *Colchide*, célèbre dans l'antiquité par son or, comme le témoigne l'expédition des Argonautes pour en enlever la fameuse toison. Mais comme le Φᾶσις ὁ Κόλχος, *Phase de Colchide*, selon l'expression d'Hérodote, IV, XXXVII, 45, a sa source dans le Caucase, et non en Arménie, d'autres, comme Keil, pensent avec plus de fondement que c'est le *Cyrus* ou *Kur* des anciens, qui prend sa source en Arménie, non loin de la source occidentale de l'Euphrate, coule vers le nord jusque dans le voisinage de la frontière orientale de la Colchide, puis tourne vers l'est et va se jeter dans la mer Caspienne, après avoir mêlé ses eaux à celles de l'Araxe. Le mot hébreu סבב, que la Vulgate rend ici par « circuit », ne signifie pas nécessairement *entourer* de toutes parts, mais aussi, *entourer* en forme de demi-cercle, *parcourir* dans différents détours, et Chavilah peut avoir eu plus d'étendue que la Colchide postérieure, de sorte qu'il n'y a rien dans le cours de ce fleuve qui ne s'accorde fort bien avec les indications du texte. C'est à tort qu'on a opposé à cette explication que partout ailleurs Chavilah est une contrée de l'Arabie méridionale. Que la Chavilah dont il s'agit ici ne soit pas la même que celle des Jectanides (ci-après, ch. X, 29 ; XXV, 18 ; I Reg. XV, 7 ; I Paral., I, 23) et des Koushites (ci-apr., X, 7 ; I Paral., I, 9), outre que l'article dont elle est précédée et par lequel elle s'en distingue l'insinue déjà, le soin que Moïse prend de la caractériser par ses productions indique une contrée différente de celle qui était plus connue des Israélites sous ce nom, pour lequel il eût été assez inutile, et à laquelle d'ailleurs, selon l'observation de Keil, ces caractères ne conviennent pas. — *Ubi nascitur aurum.* L'hébreu dit simplement : « où est l'or ».

12. Et aurum terræ illius optimum est : ibi invenitur bdellium, et lapis onychinus.

13. Et nomen fluvii secundi Geon ; ipse est qui circumit omnem terram Æthiopiæ.

14. Nomen vero fluminis tertii,

12. Et l'or de ce pays est très bon. Là se trouvent le bdellium et la pierre d'onyx.

13. Et le second fleuve se nomme Géhon : c'est celui qui coule autour de toute la terre d'Éthiopie.

14. Et le troisième fleuve se nomme

---

12. — *Et aurum terræ illius optimum est*; à la lettre d'après l'hébreu : « bonum est ». Le sens est le même. Cet or « est bon » ; ce qui s'entend d'une bonté particulière. — *Ibi invenitur bdellium.* La plupart des interprètes entendent par בְּדֹלַח (BEDOLACH) le *bdellium*, espèce de gomme aromatique. Cette signification, qui a pour elle la ressemblance des noms, n'est cependant pas certaine. Un sujet de doute, c'est que, d'après Pline, N. H. XII, IX, 19, le bdellium est noir ; d'après Dioscor., I, LXXI, al. LXXX, noirâtre : ce qui ne paraît pas convenir au passage des Nombres, XI, 7, qui compare l'aspect des grains de manne, qui étaient blancs, avec celui du בְּדֹלַח. Il est vrai que d'autres naturalistes disent que le véritable bdellium est de couleur jaunâtre ; ce qui s'accorderait mieux avec le passage cité. D'après Valmont de Bomare, « cette gomme-résine est ou en larmes demi-transparentes, de couleur grise-jaunâtre, ou en masses d'un brun un peu roussâtre ». Voy. Winer, *Bibl. Realw.* au mot *Bdellium*. Plusieurs cependant, entre autre Saadias, Kimchi, Bochart (*Hieroz.*, p. II, l. V, c. V)., Fürst (*Hebr. u. chald. Handw.*), donnent ici à בְּדֹלַח la signification de *perle*, tant parce que ce mot se trouve entre l'or et une pierre précieuse, qu'à cause de la transparence des perles ; mais, selon Keil et Dillmann, l'autre explication est encore préférable. C'est aussi celle pour laquelle se prononce Delitzsch. — *Lapis onychinus.* שֹׁהַם, que quelques modernes prennent, avec S. Jérôme pour l'*onyx*, d'autres pour le *sardonyx*, est vraisemblablement, d'après le plus grand nombre des anciennes versions, le *béryl*, que les Septante ont aussi sans doute voulu désigner par ὁ λίθος ὁ πράσινος, *la pierre d'un vert clair*, d'autant que Pline, N. H. XXXVII, v, 20, indique comme les béryls les plus estimés « ceux qui imitent le vert de la mer pure ». — Ces deux produits ne prouvent nullement, comme on l'a prétendu, que le Phison doive être cherché dans l'Inde. Outre que c'est sans raison qu'on a voulu faire de בְּדֹלַח un nom indien, Pline nomme la Bactriane comme le pays qui fournit le bdellium le plus renommé ; et, bien qu'il dise du béryl que c'est l'Inde qui le produit et qu'on en rencontre rarement ailleurs, il remarque néanmoins bientôt après : « In nostro orbe aliquando circa Pontum inveniri putantur » (*N. H.* XII, XIX ; XXXVII, XX).

13. — *Et nomen fluvii secundi Gehon...* Le « Géhon », גִּיחוֹן, *Gichon* (de גּוּחַ, *faire éruption, se précipiter*), est, d'après Bunsen, Keil, etc., l'ancien *Araxe* (d'ἀράττω), l'*Iaxarte* d'Hérodote, aujourd'hui l'*Aras*, encore appelé par les Arabes *Djaichun*, nom qui ne diffère pas de celui de *Géhon*. Il a sa source dans le voisinage de l'Euphrate, coule de l'ouest à l'est, et, s'étant réuni au Cyrus, va se jeter dans la mer Caspienne. La « terre d'Éthiopie », dans l'hébreu : « de Koush » (כּוּשׁ), est le pays des *Cosséens* (Κοσσαία), le *Koush* asiatique, qui s'étendait vers le Caucase, et qui, dans la bouche des Juifs de Schirwan, porte encore aujourd'hui ce nom. Il est vrai que, dans les autres endroits de la Bible, Koush est le nom de l'Ethiopie ; mais nous pouvons d'autant mieux nous croire autorisés à abandonner ici l'acception ordinaire de ce mot, comme nous l'avons déjà fait plus haut pour Chavilah, que, outre qu'il se rencontre encore ailleurs des cas semblables, les anciens ont aussi donné le nom même d'*Ethiopie* aux contrées dont nous parlons: La mère de Memnon est appelée *Ethiopienne*, parce qu'elle était de Suse, capitale de la Susiane, le *Chusistan* d'aujourd'hui ; et saint Jérôme, après avoir dit que saint Matthieu « a prêché l'Evangile à la grande Sébastopole, où l'Apsare a son embouchure et où coule le Phase », ajoute : « Là habitent les Ethiopiens intérieurs ».

14. — *Nomen vero fluminis tertii Tigris : ipse vadit contra Assyrios.* Dans l'hébreu : « Et le nom du troisième fleuve est Chiddéqel : c'est celui qui va devant Ashshour ». חִדֶּקֶל, *Chiddéqel*, est le nom hébreu du *Tigre*, ou, comme on lit ce mot dans les inscriptions de Darius, *Tigrâ* : mot qui, d'après Strabon, Pline et Quinte-Curce, signifie *flèche*, du zend TIGHRA, *pointu, aigu*, dont la racine est TIG (le grec θήγω), *aiguiser*. Ce fleuve a été ainsi nommé à cause de la rapidité de son cours. L'hébreu *Chiddéqel* a, selon Fürst, la même signification. Les autres noms sémitiques, tels que *Digla, Diglito*, dans Pline,

Tigre : il va contre les Assyriens. Le quatrième fleuve est l'Euphrate.

Tygris : ipse vadit contra Assyrios. Fluvius autem quartus, ipse est Euphrates.

---

etc., viennent aussi d'une racine *dig, deg, dek*, identique à *tig*, avec la terminaison *la, lat,* pour *ra*. Le Tigre coule « devant Ashshour » ou l'Assyrie, comme ont déjà traduit les Septante, c'est-à-dire, à son côté antérieur, et non *à l'orient d'Ashshour :* car la province d'*Assyrie*, de laquelle seule il s'agit ici, était située à l'orient du Tigre, et l'identité de קִדְמַת, que nous traduisons par « devant », avec מִקֶּדֶם, *à l'orient de*, n'est ni prouvée ni possible à prouver, comme le remarquent d'un commun accord Ewald, Keil, Dillmann et autres, par les autres passages où il se trouve. Quelques-uns cependant, qui lui donnent cette signification, prennent « Ashshour » dans un sens plus large, comme désignant la grande monarchie assyrienne avec la Mésopotamie, explication que Dillmann combat par de solides raisons. — *Fluvius autem quartus ipse est Euphrates*. L'« Euphrate », פְּרָת, *Perath,* était trop connu pour qu'il fût besoin d'y joindre aucune indication particulière : son nom suffisait. L'Euphrate est le plus grand fleuve de l'Asie occidentale, appelé aussi pour cette raison *le grand fleuve* ou simplement *le fleuve*. Selon Fürst, פְּרָת vient de פָּרַת, pour פָּרַץ, *erumpere, se précipiter*. La forme Εὐφράτης peut venir ou de אֶפְרָת pour פְּרָת; ou de la prononciation persane *Ifrat* ou *Ufrat*. — Si ces quatre fleuves ne sortent plus maintenant d'un seul, si même leurs sources sont séparées par des montagnes, ces circonstances ne suffisent cependant pas pour faire ranger ce récit parmi les mythes : l'impossibilité même d'en retrouver aucun n'autoriserait pas une telle conclusion. Depuis la chute d'Adam et son expulsion du paradis terrestre, les lieux, non seulement sous l'action du déluge, mais encore de diverses autres causes, pourraient avoir changé de manière à n'être plus reconnaissables. De pareils changements survenus dans nos continents depuis la création de l'homme sont un fait attesté par l'histoire naturelle comme par les antiques traditions des peuples, et reconnu par les plus célèbres naturalistes. Décrivant ceux qui ont été produits de nos jours encore par les tremblements de terre, M. Beudant dit entre autres choses : « Partout il est question de crevassements du sol, de gouffres profonds dans lesquels des cités, des contrées entières s'engloutissent... Ailleurs ce sont des plaines tout à coup transformées en montagnes, des bas-fonds soulevés au milieu des mers, des montagnes crevassées, bouleversées, des terrains montueux, des centaines de lieues de rochers tout à coup aplanis et remplacés par des lacs. Des cours d'eau sont détournés, engouffrés dans la terre ; des lacs se dessèchent en renversant leurs digues, ou se perdent dans des conduits souterrains formés tout à coup » (*Géolog.*, p. 22). Comp. v. Hoff, *Gesch der natürl. Verænder. der Erdoberfl.*, III, p. 108 et suiv. On conçoit sans peine qu'il peut se faire de cette manière, soit que des sources qui se réunissaient d'abord pour former un fleuve unique, se trouvent séparées ; soit que ce fleuve, ayant changé de cours, ne se partage plus comme auparavant pour donner naissance à d'autres. — Je ne puis m'empêcher de citer encore le passage suivant de l'Ecclésiastique, XXIV, 24 (Vulg., 35-37), aussi favorable aux explications que nous avons données, avec Keil et autres savants, des fleuves du paradis, que contraire au sentiment de ceux qui vont les chercher jusque dans les Indes :

Le Seigneur tout-puissant est le seul Dieu,
et il n'y a de sauveur que lui :
Qui rend pleine, comme le Phison, la sagesse,
et comme le Tigre aux jours des nouveaux fruits;
Qui remplit, comme l'Euphrate, l'intelligence,
et comme le Jourdain aux jours de la moisson;
Qui fait paraître comme une lumière l'instruction,
et comme le Géhon aux jours de la vendange.

Le rapprochement de ces fleuves entre eux et avec le Jourdain, la comparaison de la science et de la sagesse que Dieu donne par le moyen de sa loi avec leurs eaux plus abondantes dans certains temps de l'année, n'est-ce pas une preuve qu'il s'agit de fleuves dont le caractère et les habitudes étaient tout autrement connus des Hébreux qu'on ne le peut supposer du Gange ou de l'Indus ? Et comme la particularité dont il est question, due à la fonte de la neige des montagnes, convient au Cyrus et à l'Araxe aussi bien qu'aux trois autres, le sentiment que nous avons adopté n'en reçoit-il pas une nouvelle confirmation ? — « Que l'Éden, ou du moins la patrie primitive de la race dite caucasique, doive être cherché aux sources de l'Euphrate et du Tigre, dit un savant orientaliste, Ebers, c'est ce qui nous paraît ne souffrir aucun doute : car sur cette question l'ethnographie et la géographie, les annales hébraïques et arméniennes, et de nos jours, avec une autorité

15. Tulit ergo Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum.

15. Le Seigneur Dieu prit donc l'homme, et le plaça dans le paradis de délices, pour le cultiver et le garder.

particulière, la linguistisque, arrivent au même résultat.» (*Ægypten u. die Bücher Mosé's*, p. 29). On peut voir dans *la Bible et les Découvertes modernes*, par M. Vigouroux, t. Ier, p. 216 et suiv., l'examen critique de diverses autres opinions sur le site du paradis terrestre, auxquelles nous ne croyons pas nécessaire de nous arrêter. — Plusieurs, tant parmi les anciens que parmi les modernes, ne retrouvant pas dans le monde actuel une contrée exactement conforme à la description que Moïse donne du paradis terrestre, ont tourné en allégorie tout son récit. C'est une erreur contre laquelle se sont déjà élevés saint Epiphane, saint Jérôme, saint Augustin, etc., et que réfutent assez non seulement le caractère historique de la Genèse, mais encore plusieurs traits de ce récit même, qui sont manifestement pris dans la réalité, et en particulier la conformité de ce qu'il nous apprend sur la patrie primitive du genre humain avec toutes les données que nous possédons d'ailleurs sur ce point. Cela n'exclut pas pourtant la possibilité d'un côté symbolique, que les saints Pères s'accordent même à y trouver, et qui est encore admis par les meilleurs interprètes modernes : loin d'être incompatible avec la réalité, le symbole la suppose, et il est assez transparent ici pour qu'on ne puisse guère l'y méconnaître. La position extérieure de l'homme dans le jardin d'Eden, les biens naturels dont la libéralité de son Créateur l'y avait comblé, étaient une image et comme le reflet de l'état de son âme et des dons surnaturels dont elle était enrichie. C'était en même temps une figure de l'état où la grâce du Rédempteur devait le rétablir sur la terre après sa chute : je veux dire, de l'Eglise, ainsi que du sort bienheureux qui doit couronner sa fidélité dans le ciel, dont la description que saint Jean nous donne dans l'Apocalypse, XXII, 1, 2, renferme des allusions évidentes à celle du paradis terrestre. — Parmi les anciens peuples, « plusieurs, dit M. Vigouroux, plaçaient le berceau de l'humanité sur les hautes montagnes de l'Asie centrale, à côté des sources des grands fleuves. D'après les Hindous, les quatre ou cinq grands fleuves jaillissaient au septentrion de la montagne sacrée, le Mérou (Himalaya) ou bien Pamir, pour se diriger vers les différents points du monde. Les anciens Iraniens plaçaient au nord, sur le mont Hukairya, une des cimes de la montagne sacrée Hara-Berezaiti, appelée plus tard Albordj, qui s'élève jusqu'au ciel, la source Ardvi-Çuras, dont l'eau vivifiante vient du ciel et produit toute la fertilité de la terre. Les Chinois décrivent ainsi le lieu qui fut le berceau de l'humanité : C'est une montagne située au milieu du plateau central de l'Asie, faisant partie de la chaîne du Kuen-Lun. « Au milieu de la montagne, il « y a un jardin, où un tendre zéphyr souffle « constamment et agite les feuilles du beau « Tong. Ce jardin délicieux est situé aux « portes closes du ciel. Les eaux qui le « sillonnent, proviennent d'une féconde sour« ce jaune, appelée la source de l'immor« talité : ceux qui en boivent ne meurent « point. Elle se partage en quatre fleuves « coulant vers le nord-ouest, le sud-est, le « sud-ouest et le nord-est » (Luken, *Traditions de l'humanité*, t. I. p. 100) *Manuel bibliq.*, t. I, p. 389 (2e éd.).

15. — *Tulit ergo Dominus Deus hominem...* On conclut de ces paroles que l'homme n'avait pas été créé dans le paradis terrestre. « Dieu se devait à lui-même, dit Bossuet, de rendre son image heureuse ». En même temps toutes les beautés de la nature ramassées dans ce jardin délicieux, en servant au plaisir de l'homme, étaient propres à l'élever à Dieu, qui le comblait de tant de biens. Il ne devait pas toutefois y mener une vie oisive, mais *le cultiver et le garder.* La terre, en effet, a besoin de la main et des soins de l'homme; et les plantes, même le blé, sans la culture, dégénèrent et deviennent sauvages. Par où l'on voit que cultiver le jardin était en même temps le garder, c'est-à-dire, en conserver la beauté en empêchant cette dégénération des plantes. « Car au reste, dit Bossuet, il n'y avait pas d'ennemi qui pût envahir ce lieu tranquille et saint » ; ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il n'eût pas aussi besoin d'être protégé contre les dégradations qu'auraient pu y faire les animaux même les plus innocents. « Pour la culture, dit encore Bossuet, ce n'était pas cette culture laborieuse qui a été la peine de notre péché, lorsqu'il a fallu comme arracher, à la sueur de notre front, du sein de la terre le fruit nécessaire à la conservation de notre vie : la culture donnée à l'homme pour son exercice était cette culture comme curieuse qui fait cultiver les fruits et les fleurs plus pour le plaisir que

16. Et Dieu lui donna un commandement, disant : Mange de tous les arbres du paradis.

17. Mais quant à l'arbre de la science du bien et du mal, n'en mange point : car au jour où tu en mangeras, tu mourras de mort.

18. Le Seigneur Dieu dit aussi : Il

16. Præcepitque ei dicens : Ex omni ligno paradisi comede ;

17. De ligno autem scientiæ boni et mali ne comedas ; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris.

18. Dixit quoque Dominus Deus :

---

pour l'utilité. Par ce moyen l'homme devait être instruit de la nature des terres et du génie des plantes, de leurs fruits ou de leurs semences; et il y trouvait la figure de la culture des vertus » (*Elév.*, V^e sem., 1re élév.).

2°. *Commandement que Dieu donne à l'homme.* ℣℣. 16 et 17.

16. — *Præcepitque ei dicens...* Dans le texte hébreu : « Et Jéhovah Elohim ordonna à l'homme, disant : De tous les arbres du jardin tu mangeras », tu peux manger, tu en as la permission. Du singulier on infère avec raison que ce précepte ne fut donné directement et immédiatement qu'à l'homme, qui, à en juger du moins par la suite du récit, était encore seul; mais il s'entend assez de soi qu'il était aussi pour la femme, à qui sans doute il fut communiqué par son mari. On peut remarquer, du reste, que la sentence de mort, après la transgression, ne fut non plus prononcée directement et explicitement que contre l'homme, quoiqu'elle n'ait pas moins atteint la femme. C'est que l'homme était considéré comme représentant tout le genre humain. Il y a donc lieu de croire que c'est aussi, sinon la seule, du moins la principale raison pourquoi, à propos du précepte, il n'est fait mention que de lui. Le motif de ce précepte est facile à comprendre. Tous les êtres doivent également rendre hommage à leur Créateur et accomplir sa volonté, mais chacun d'une manière conforme à sa nature. Les êtres dépourvus de raison lui rendent hommage en exécutant nécessairement aussi bien que ponctuellement les lois qu'il leur a imposées; mais les êtres doués de raison et d'une volonté libre doivent le faire en lui soumettant librement et leur raison par la croyance à sa parole, et leur volonté par l'accomplissement de ses ordres. Cet hommage est en même temps le moyen qui leur est donné pour arriver à leur fin. Dieu aurait pu, il est vrai, n'exiger de l'homme autre chose dans cette vue que ce qui était déjà prescrit par la loi naturelle; mais il lui donne un précepte positif, comme plus propre à lui faire sentir sa complète dépendance, puisque ce qu'il lui défend sous peine de mort est mauvais non par soi-même, en vertu de sa nature, mais uniquement parce qu'il le lui a défendu. C'est en même temps, selon l'observation de Bossuet, « un précepte attaché à une chose sensible, parce que l'homme était fait avec des sens; un précepte aisé, parce que » Dieu « voulait lui rendre la vie commode tant qu'elle serait innocente » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. I). Rapprochez aussi ce que nous avons déjà dit sur le verset 9. — Au reste, en ne faisant mention que des fruits et des arbres comme nourriture, ce passage n'exclut nullement les herbes, que nous y avons vues jointes au chap. I, 29. S'il n'en dit rien, c'est qu'il ne traite cette question que par rapport à la défense faite à l'homme, et qu'il était inutile de revenir sur un point déjà connu. Il paraît néanmoins que dans le paradis terrestre, c'étaient les fruits qui devaient former la principale nourriture de l'homme, comme plus tard ce furent les herbes (comp. ci-après, III, 18). Le passage cité du chap. I lui assigne sa nourriture en général, sans entrer dans ces distinctions.

17. — *In quocumque enim die...* Dans l'hébreu, plus simplement : « car au jour que tu en mangeras, de mort tu mourras »; proprement : quant à « mourir, tu mourras », répétition qui renforce le sens : tu mourras certainement. On pourrait être tenté de croire que cette menace ne s'est pas exactement réalisée, puisque Adam a encore vécu de longs siècles après avoir mangé du fruit défendu. Mais on cessera de voir là une difficulté, si l'on considère que, d'après le caractère général que nous avons déjà fait remarquer dans ce récit, la mort du corps n'était que le symbole et la conséquence de la mort de l'âme, qui suivit immédiatement la transgression, et que d'ailleurs, quant au corps même, il est vrai de dire que l'homme commença réellement à mourir du moment qu'il fut sous l'empire et l'action de la mort. Comp. ci-après, ch. III, 19.

3°. *Formation de la femme; institution du mariage.* ℣℣. 18-25.

18. — *Dixit quoque Dominus Deus...* De même que la création de l'homme, ci-dess.,

Non est bonum esse hominem solum : faciamus ei adjutorium simile sibi.

19. Formatis igitur, Dominus Deus de humo cunctis animantibus terræ, et universis volatilibus cœli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim quod vocavit Adam

n'est pas bon que l'homme soit seul : faisons-lui une aide semblable à lui.

19. Le Seigneur Dieu, ayant donc formé de la terre tous les animaux terrestres et tous les oiseaux du ciel, les amena devant Adam, pour qu'il vît comment il les nommerait : car le nom

---

I, 26, a été amenée par un conseil que Dieu a tenu en lui-même, celle de la femme l'est ici par une parole divine : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », sans aucun être avec lequel il puisse avoir communication de pensées et de sentiments, sans espoir de postérité : « faisons-lui » ; dans le texte hébreu, au singulier : « je lui ferai une aide semblable à lui », כְּנֶגְדּוֹ ; proprement, *comme devant lui*, ou *vis-à-vis de lui*, qui lui corresponde, conforme à lui, c'est-à-dire, dans laquelle une nature identique soit appropriée à cette destination : une aide, par conséquent, tout à la fois semblable et différente, et se distinguant par là de celle que l'homme pouvait déjà trouver dans les animaux et de celle qui aurait pu lui être donnée dans un autre homme. L'aide de la femme, indispensable à l'homme pour la procréation des enfants, lui est encore très utile sous d'autres rapports, particulièrement pour le soin des affaires domestiques. C'est en partie, comme l'indique la suite, pour en éveiller en lui le désir avec le besoin, que Dieu lui amène les animaux, et non uniquement afin qu'il leur impose des noms, quoique ce motif seul soit exprimé.

19. — *Formatis igitur... ipsum est nomen ejus.* Plus exactement, d'après l'hébreu : « Et Jéhovah Elohim forma de la terre tout animal des champs et tout volatile des cieux, et il les amena à l'homme, pour qu'il vît comment il les appellerait ; et comme l'homme les appellerait, toute âme vivante, ce serait leur nom », ce devait être leur nom. Sur le point d'exposer dans quel rapport est l'homme avec les animaux, l'historien sacré, pour relier son récit à ce qui précède, rappelle en passant la formation de ces derniers, sans que d'une mention ainsi faite incidemment et parce que la circonstance l'amène on puisse conclure que, contrairement au chapitre Ier, il ne place leur origine qu'après celle de l'homme. A la manière simple de l'antique narration sémitique, au lieu de subordonner la proposition accessoire à la principale, il la lui coordonne et l'énonce la première, sans vouloir dire autre chose que ce que nous exprimerions ainsi : Dieu amena à l'homme les animaux qu'il avait formés. Outre les exemples que nous avons déjà vus dans ce chapitre de cette manière de raconter, il y en a encore d'autres où elle est évidente. Ainsi, dans le Ier (Vulg. IIIe) livre des Rois, VII, 13, en prenant l'ordre dans lequel se suivent les prétérits historiques (avec ו consécut.) comme étant celui des temps, on ferait dire à l'auteur que ce n'est que treize ans après que tous les ouvrages et ustensiles du temple eurent été achevés avec le temple même, que Salomon fit venir de Tyr l'habile ouvrier qui les fit. Voy. Keil, qui cite encore, comme exemples de cas pareils, Num. XXXII, 39 et seq. ; Jud. II, 6, etc. — Les animaux dont il est ici question, sont seulement, selon Keil, les *animaux des champs* et les *volatiles des cieux*, comme ayant avec lui plus de rapport que les animaux aquatiques et les reptiles. Cependant Dillmann pense que ces derniers sont aussi compris sous le nom d'animaux des champs. Quant aux animaux aquatiques, outre qu'ils étaient moins propres au but principal que Dieu avait en vue, il est clair que les conditions mêmes de leur existence ne permettaient pas de les amener dans le paradis terrestre. C'est d'abord pour montrer à l'homme les êtres destinés à son service que Dieu les lui amena, « pour qu'il vît comment il les appellerait ». Nommer présuppose la connaissance, du moins pour que le nom soit juste. L'homme devait apprendre à connaître les créatures, acquérir la conscience de sa position à leur égard, et, en leur imposant des noms, agir comme leur maître. En lui amenant les animaux, Dieu lui donne occasion d'appliquer à cet objet ses facultés spirituelles, sur lesquelles est fondée sa prééminence. L'homme voit les animaux, en perçoit les phénomènes et en pénètre la nature ; bientôt les idées qu'il se forme ainsi, et qui sont déjà des paroles intérieures, se traduisent spontanément en paroles extérieures, en noms dont il les appelle et par lesquels il s'établit, pour ainsi dire, dans son rapport rationnel avec eux. Mais ces idées que l'homme se forme des animaux, et qu'il exprime dans les noms qu'il leur donne, nous ne devons pas nous les représenter comme des produits de la réflexion, ou d'une abstraction s'exerçant seulement sur des propriétés extérieures et sensibles des animaux : c'est une sorte d'in-

qu'Adam donna à chaque être vivant, c'est son nom.

20. Adam appela donc de leurs noms tous les animaux, et tous les oiseaux du ciel, et toutes les bêtes de la terre; mais il ne se trouvait pour Adam aucune aide semblable à lui.

animæ viventis, ipsum est nomen ejus.

20. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia; et universa volatilia cœli, et omnes bestias terræ: Adæ vero non inveniebatur adjutor similis ejus.

---

tuition, qui saisit immédiatement leur nature et qui pénètre bien plus profondément que notre connaissance fondée sur des procédés de réflexion et d'abstraction. Saint Thomas prouve par cette imposition des noms qu'Adam avait reçu de Dieu une science infuse très vaste. « Ipse (Adamus) », dit-il, « imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. II. Nomina autem debent naturis congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium, et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam. — Cum primus homo non tantum secundum corpus ad aliorum generationem, sed et secundum animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus, oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, supernaturalium tantum quanta opus erat, alia vero ab his ignorasse... Alia vero quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit : sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi » (*Summ.* p. I, q. XCIV, art. 3).

20. — *Appellavitque Adam*... Le texte hébreu : « Et l'homme donna des noms à tout le bétail, et aux volatiles des cieux, et à tous les animaux des champs; et pour l'homme il ne trouva point d'aide conforme à lui ». L'hébreu בְּהֵמָה, que la Vulgate rend par « animantia », signifie proprement les grands quadrupèdes domestiques, qui sont mentionnés les premiers, comme étant plus en rapport avec l'homme, au service duquel ils sont spécialement destinés. En donnant des noms aux animaux, l'homme nous apparait, tout en sortant des mains de Dieu, en possession de la parole : d'où il résulte manifestement qu'il la tient, non de lents procédés d'invention, comme le veulent les rationalistes, mais de la munificence de son Créateur, quelle que soit la manière dont elle lui a été communiquée. Et, l'on n'aura pas de peine à comprendre qu'il a dû en être ainsi, pour peu qu'on considère qu'elle est le lien de la société, à laquelle l'homme était dès lors destiné, et que sans elle l'intelligence, privée d'un de ses instruments les plus précieux et d'une des principales conditions extérieures de son développement, ne pourrait jamais guère exercer que d'une manière fort imparfaite ses facultés les plus sublimes : car, bien que l'importance de la parole, sous ce dernier rapport, ait été parfois exagérée, elle n'en est pas moins incontestablement très grande. Or comment supposer que Dieu eût pu laisser l'homme, son ouvrage de prédilection, incomplet, et abandonner aux siècles et au hasard le soin de le fournir de ce qui lui était nécessaire pour remplir la partie la plus noble de sa destinée? Encore n'est-il pas certain qu'avec ce double secours le résultat eût été obtenu. En effet, quoiqu'il ne paraisse pas absolument impossible, malgré le sentiment contraire de beaucoup de philosophes, que l'homme, avec la faculté de parler qu'il a reçue de la nature, inventât le langage, il est néanmoins fort douteux que, dans la réalité, il y fût jamais parvenu. — Au reste, selon l'observation très juste de M. l'abbé Darras, « tout en indiquant très clairement que dès l'instant de sa création Adam avait reçu le noble don de la parole, puisque le Seigneur l'invite immédiatement à en faire usage, le texte de la Genèse nous laisse aussi entendre que cet instrument devait se perfectionner par l'initiative humaine; que le langage devait s'enrichir, s'accroître et comme se multiplier par l'effort de la raison mise en contact avec les réalités physiques » (*Hist. gén. de l'Egl.*, t. I, p. 157). La révélation divine du langage ne suppose donc pas une langue régulière et complète, sortant toute formée de cette source : on peut croire avec M. Tripard que « les éléments essentiels du langage furent tirés de la parole entendue de la voix divine, qui par elle-même était une révélation » (*Moïse*, etc., t. I, p. 209). — « Ainsi tombent d'elles-mêmes, dit encore M. l'abbé Darras, les objections des philologues modernes, qui taxent d'exagération les données de la philosophie catholique sur l'origine du langage. Nous ne prétendons point qu'à son premier instant Adam ait été une encyclopédie vivante, que sa tête fût meublée comme un dictionnaire complet, ou que la langue qu'il parla d'abord eût toute la richesse de nuances, d'expressions, de ressources grammaticales de nos langues modernes. Nous

21. Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam : cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et replevit carnem pro ea.

22. Et ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem, et adduxit eam ad Adam.

21. Le Seigneur Dieu envoya donc à Adam un profond sommeil ; et pendant qu'il dormait, il prit une de ses côtes, et remplit de chair la place qu'elle occupait.

22. Et le Seigneur Dieu, avec la côte qu'il avait tirée d'Adam, forma une femme, et l'amena devant Adam.

---

disons seulement avec la Genèse qu'Adam fut créé âme vivante et raisonnable, par conséquent ayant reçu avec cette âme le verbe qui en est l'expression extérieure et comme l'écho retentissant. Nous disons qu'*image et ressemblance de Dieu,* image encore pure, ressemblance dont le péché n'avait point altéré les traits, son intelligence était plus lumineuse, sa raison plus clairvoyante que dans l'état actuel de déchéance, et qu'ainsi le magnifique instrument de la parole qui lui était remis par Dieu, devait, sous l'action féconde d'une imagination jeune et puissante, produire des résultats dont l'énergie et la rapidité dépassent ce que nous pourrions y comparer dans la condition présente. C'est là, si nous ne nous trompons, ce qu'avait compris M. Humboldt, quand il disait : « A « l'état primitif, l'homme peut pressentir « des combinaisons auxquelles il ne serait « pas arrivé par la marche lente et progres- « sive de l'expérience » (*Hist. gén. de l'Egl.*, t. I, p. 158).

21. — *Immisit ergo Dominus Deus soporem...* A la lettre, dans l'hébreu : « Et Jéhovah Elohim fit tomber un profond sommeil sur l'homme, et il s'endormit ; et il prit une de ses côtes, et en referma la place de chair », il la remplaça par de la chair. Dans tous les êtres qui ont paru devant lui, l'homme n'a pas trouvé d'aide appropriée à sa nature. Tel est le résultat auquel l'a conduit l'espèce d'étude qu'il a dû en faire pour leur donner des noms. Alors Dieu, qui avait résolu de lui donner une aide de même nature que lui dès qu'il en aurait senti le besoin et éprouvé le désir, *fit tomber sur lui un profond sommeil*, que beaucoup d'interprètes croient avoir été une extase, dans laquelle son âme divinement ravie au-dessus des sens vit ce qui se passait, et par un esprit prophétique en comprit la signification et le mystère, savoir, l'institution du mariage et la formation de l'Eglise. Ce n'est pas immédiatement de la poussière de la terre que la femme est créée, mais d'une côte de l'homme, parce qu'elle est destinée à lui être inséparablement unie, et que Dieu veut déjà, dans la manière dont il la forme, non seulement indiquer l'ordre qui présidera à cette société, mais encore lui donner un fondement dans les faits. En formant d'abord l'homme, et ensuite seulement sa compagne et en la tirant de lui-même, il marque clairement leur position respective : supériorité d'un côté, dépendance de l'autre, et amour mutuel se diversifiant selon la différence de ces rapports. Comment le premier homme en particulier aurait-il pu mieux apprendre que par l'institution du mariage, qui lui montrait dans la femme une partie de lui-même, à l'aimer aussi comme lui-même ? Tels sont les rapports qui font du mariage la figure de l'union de Jésus-Christ avec son Eglise. On voit aussi l'unité parfaite que Dieu veut établir dans le genre humain. Non seulement tous les hommes doivent sortir d'un seul mariage, afin que, quelque multipliés et dispersés qu'ils soient, ils se regardent toujours comme une seule famille, mais encore, dans ce premier mariage, la femme est tirée de l'homme : de sorte que le genre humain tout entier a son origine dans un seul homme.

22. — *Et ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam,* de homine, *in mulierem.* « Grave expression de l'Ecriture, dit Bossuet, pour nous faire voir dans la femme quelque chose de grand et de magnifique, et comme un admirable édifice, où il y avait de la grâce, de la majesté, des proportions admirables, et autant d'utilité que d'ornement » (*Elév.*, etc., V^e sem., IIe élév.). En rapprochant de cette expression בֵּן, *fils*, qui en hébreu en dérive, et celles des chapitres XVI, 2 ; XXX, 3, on la trouvera encore remarquable sous un autre rapport : d'une côte de l'homme Dieu *édifie, bâtit* celle par laquelle l'homme doit *construire l'édifice* du genre humain. Des paroles qui sont mises plus bas dans la bouche d'Adam, Bossuet infère « que Dieu avait formé la femme d'un os revêtu de chair, et que l'os seul est nommé comme prévalant dans cette formation » (*Ibid.*). C'est d'ailleurs le sens le plus naturel. — *Et adduxit eam ad Adam,* ad hominem. Ici et plus haut, ainsi que dans les versets suivants, אָדָם, précédé de l'article, est encore employé comme nom commun.

23. Et Adam dit : Voilà maintenant un os de mes os et une chair de ma chair ; elle s'appellera Virago, parce qu'elle a été prise de l'homme.

24. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme ; et ils seront deux dans une seule chair.

23. Dixitque Adam : Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea ; hæc vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est.

I. Cor. 11. 9.

24. Quamobrem relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhærebit uxori suæ : et erunt duo in carne una.

Matth. 19. 5. *Marc.* 10. 7. *Ephes.* 5. 31. *I. Cor.* 6. 16.

---

23. — *Hoc nunc os ex ossibus meis*... Dans le texte hébreu : « Celle-ci, cette fois, c'est os de mes os et chair de ma chair ! celle-ci s'appellera ISHSHAH (femme) : car de l'ISH (homme) a été prise celle-ci ». A son réveil, sinon déjà auparavant, comme il a été dit, dès que la femme lui fut présentée, Adam, éclairé de Dieu, comprit de quelle manière elle avait été formée et le but que Dieu s'était proposé en cela. Ces mots : *celle-ci, cette fois, c'est os* tiré *de mes os et chair* tirée *de ma chair*, sont l'expression du saisissement plein de joie qu'il éprouve en voyant enfin cette aide semblable à lui, dont il énonce la nature et les rapports avec lui par ceux qui suivent : « Celle-ci s'appellera *Ishshah* », etc. En hébreu, אִשָּׁה, *femme*, est formé de אִישׁ, *homme*, de même que chez les anciens Latins *vira* de *vir*, d'où viennent encore *virgo, virago*, comme qui dirait en français *hommesse*. Cette dernière expression, hasardée en effet par M. Rohrbacher, est, selon M. l'abbé Darras, un « barbarisme qu'il faut désespérer de faire jamais passer dans notre langue » (*Hist. gén. de l'Egl.*, t. I, p. 159, not. 5). Il faut donc désespérer aussi de donner jamais en français une traduction de ce passage qui ne soit pas un non-sens. J'avoue que je ne puis m'empêcher d'en avoir regret, et que je préférerais suivre l'exemple des Allemands, qui ne font pas difficulté d'employer un barbarisme analogue, *Mænnin*, de *Mann* (homme). Le latin *virago* de la Vulgate ne rend pas non plus exactement l'hébreu. Le pronom féminin זֹאת, *celle-ci*, du texte original, mis par opposition aux animaux, dans lesquels l'homme n'a pas trouvé d'aide qui lui convînt, exprime bien aussi par sa triple répétition les sentiments qui se pressent dans son cœur.

24. — *Quamobrem relinquet homo patrem suum*... Il y en a qui mettent encore ces mots dans la bouche d'Adam, d'autres qui les considèrent comme une remarque de l'historien. A l'appui du second sentiment on allègue que presque partout ailleurs dans la Genèse ces mots : *c'est pourquoi*, annoncent une remarque du narrateur, et surtout qu'Adam ne pouvait pas encore parler convenablement de père et de mère. Mais les remarques dont il s'agit, ont toutes un caractère archéologique et ne sortent pas de l'histoire, tandis que celle-ci n'offrirait qu'une simple réflexion, sans but explicatif, et à laquelle d'ailleurs le futur ne conviendrait pas. Nous hésitons d'autant moins à prendre ces paroles comme prononcées encore par Adam, qu'elles sont étroitement liées, comme déduction à celles qu'il vient de dire, et qu'il semble peu naturel de couper le discours de manière à mettre les prémisses dans sa bouche et la conclusion dans celle de l'historien. La nature du mariage et toutes ses lois fondamentales y sont indiquées. C'est l'union personnelle la plus intime, pour laquelle l'homme, et cela doit s'entendre aussi à plus forte raison de la femme, quitte son père et sa mère : une union, par suite, d'une tout autre espèce que le lien par lequel sont unis les enfants à leurs parents, et qui ne peut pas avoir lieu entre eux ; enfin, une union stable, indissoluble, et dont la forme naturelle voulue de Dieu est la monogamie. — La formation de la femme est considérée par les saints Pères comme une figure de « la sainte Eglise, tirée et comme arrachée du sacré côté du nouvel Adam pendant son extase, et formée, pour ainsi parler, par cette plaie ; dont toute la consistance est dans les os et dans les chairs de Jésus-Christ, qui se l'incorpore par le mystère de l'Incarnation et par celui de l'Eucharistie, qui en est une extension admirable. Il quitte tout pour s'unir à elle : il quitte en quelque façon son père qu'il avait dans le ciel, et sa mère la Synagogue, d'où il était issu selon la chair, pour s'attacher à son épouse ramassée parmi les Gentils. C'est nous qui sommes cette épouse ; c'est nous qui vivons des os et des chairs de Jésus-Christ par les deux grands mystères qu'on vient de voir : « C'est nous qui « sommes, comme dit saint Pierre, cet édifice « spirituel et le temple vivant du Seigneur » (I Petr. II, 5), bâti en esprit dès les temps de la formation d'Eve notre mère, et dès

25. Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus; et non erubescebant.

25. Or l'un et l'autre, Adam et sa femme, étaient nus, et ils ne rougissaient pas.

CHAPITRE III.

La femme, séduite par le serpent, entraine son mari dans sa désobéissance, ℣℣. 1-7. — Dieu vient prononcer aux coupables leur sentence; promesse d'un Sauveur, ℣℣. 8-21. — Adam et Ève sont chassés du paradis terrestre, ℣℣. 22-24.

l'origine du monde. (Boss., *Elév.*, etc., V° sem., II° élév.).

25. — *Erat autem uterque nudus*... Comme, dans l'état d'innocence, la chair était parfaitement soumise à l'esprit, celui-ci n'y trouvait rien dont il eût sujet d'avoir honte. La honte est entrée avec le péché, qui a détruit ce bel ordre et mis les sens en révolte contre la raison, humiliée de ne pouvoir les soumettre. Auparavant la volonté, faite pour le bien, se portait d'elle-même avec une pleine liberté et une force merveilleuse vers son objet, sans qu'aucune pente au mal vint l'entraver. Sa perfection répondait ainsi à celle de l'intelligence, dont nous avons déjà parlé, et sur laquelle je citerai encore, comme résumé, ces mots de saint Augustin : « Quis dubitet christianus eos qui in hoc sæculo erroribus ærumnisque plenissimo ingeniosissimi apparent, quorum tamen corruptibilia corpora aggravant animas, si illius (Adami) ingenio comparentur, distare longe amplius quam celeritate a volucribus testudines distant ? » (*Op. imperf.* l. V, c. I) Et ailleurs : « Omnes (nunc vividi et acutissimi ingenii) ipsi paucissimi, si hominis qui primus est factus comparentur ingenio, plumbei judicantur » (*Ibid.*, IV, LXXV). Les facultés du premier homme ne laissaient donc rien à désirer, pour que l'image vivante du Créateur fût digne de son modèle. Ces dons de la munificence divine étaient couronnés par la grâce sanctifiante, « qua homo adeo supra suam conditionem elevabatur », comme dit le concile de Cologne, «ut filius Dei esset per adoptionem, fieretque idoneus qui felicitatem illam consequeretur quæ, cum in Dei cognitione intuitiva consistat, omnem hominis facultatem naturalem transcendit ». — « Quel bonheur! s'écrie Bossuet, quelle perfection de l'homme, fait à l'image de Dieu par un dessein particulier de sa sagesse, établi dans un paradis, dans un jardin délicieux où tous les biens abondaient, sous un ciel toujours pur et toujours bénin, au milieu des riches eaux de quatre fleuves; sans avoir à craindre la mort, libre, heureux, tranquille ; sans aucune difformité ou infirmité ni du côté de l'esprit ni du côté du corps ; sans aucun besoin d'habits, avec une pure et innocente nudité ; ayant mon salut et mon bonheur en ma main ; le ciel ouvert devant moi, pour y être transporté quand Dieu voudrait, sans passer par les ombres affreuses de la mort ! Pleure sans fin, homme misérable qui as perdu tous ces biens, et ne te console qu'en Jésus-Christ, qui te les a rendus, et encore dans une plus grande abondance » (*Elév.*, etc., V° sem., v° élév.).

Le souvenir de l'heureux état de l'homme dans le paradis terrestre s'est conservé dans les traditions de tous les peuples. Sous une forme ou sous une autre, partout *l'âge d'or* est le premier qui paraît sur la terre. Ecoutons d'abord Ovide, *Metam.* I, 89 et seq. :

Aurea prima sata est ætas, quæ vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem rectumque colebat.
Pœna metusque aberant...
Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
Saucia vomeribus per se dabat omnia tellus,
Contentique cibis nullo cogente creatis
Arbuteos fœtus montanaque fraga legebant,
Cornaque et in duris hærentia mora rubetis,
Et quæ deciderant patula Jovis arbore glandes.
Ver erat æternum, placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat,
Nec renovatus ager gravidis canebat aristis.
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant,
Flavaque de viridi stillabant ilice mella.

Il est resté aussi dans Virgile, *Georg.* I, 125 et seq., des vestiges de cet âge heureux, où la terre prodiguait ses biens sans qu'il fût besoin de les lui arracher par la culture, où les animaux n'avaient rien de nuisible pour l'homme :

Ante Jovem nulli subigebant arva coloni :
Nec signare quidem aut partiri limite campum
Fas erat : in medium quærebant, ipsaque tellus
Omnia liberius nullo poscente ferebat.
Ille malum virus serpentibus addidit atris,
Prædarique lupos jussit, pontumque moveri ;
Mellaque decussit foliis...

Voyez aussi Hésiode, *Op. et Dies*, v. 109 —

120; Platon, *Cratyl.*, p. 398; Tacite, *Ann.* III, xxvi; Macrobe, *Somn. Scip.* II, x; Roth, *Die ind. Lehre v. d. 4 Weltalt.*, Progr. 1860, p. 21, 32, etc.

4° La Chute. Ch. III.

1° La femme, séduite par le serpent, entraîne son mari dans sa désobéissance. ℣℣. 1-7.

L'homme, établi roi de l'univers, se trouvait richement pourvu de tout ce qu'il lui fallait pour développer son être conformément à la volonté divine et remplir sa destinée. Dans les fruits des arbres du jardin d'Eden, il avait la nourriture la plus convenable pour la conservation de sa vie; dans la culture et la garde du jardin, un utile exercice de ses forces physiques; dans le monde animal et végétal qui l'entourait, un vaste domaine pour le déploiement de ses aptitudes intellectuelles: dans l'arbre de la science et la défense dont il était l'objet, un moyen de développement pour ses facultés morales; dans la femme qui lui avait été associée, une aide en harmonie avec sa nature et une compagne de sa noble destinée. Ainsi comblé de biens, que pouvait-il manquer à son bonheur sur la terre? Mais, hélas! il ne sut pas se maintenir dans cet heureux état. « Il écoute, dit Bossuet, l'esprit tentateur, et il s'écoute lui-même, au lieu d'écouter Dieu uniquement : sa perte est inévitable » (*Disc. sur l'hist. univ.*, II[e] p., ch. i). Mais il faut, pour nous en bien rendre compte, la considérer, avec le grand évêque de Meaux, jusque dans son origine. — « Dieu, dit-il, avait fait au commencement ses anges, esprits purs et séparés de toute matière. Lui qui ne fait rien que de bon, les avait tous créés dans la sainteté, et ils pouvaient assurer leur félicité en se donnant volontairement à leur Créateur. Mais tout ce qui est tiré du néant, est défectueux. Une partie de ces anges se laissa séduire à l'amour-propre. Malheur à la créature qui se plaît en elle-même, et non pas en Dieu! elle perd en un moment tous ses dons. Etrange effet du péché! ces esprits lumineux devinrent esprits de ténèbres; ils n'eurent plus de lumières qui ne se tournassent en ruses malicieuses. Une maligne envie prit en eux la place de la charité; leur grandeur naturelle ne fut plus qu'orgueil; leur félicité fut changée en la triste consolation de se faire des compagnons dans leur misère, et leurs bienheureux exercices au misérable emploi de tenter les hommes. Le plus parfait de tous, qui avait été aussi le plus superbe, se trouva le plus malfaisant, comme le plus malheureux. L'homme, que Dieu *avait mis un peu au-dessous des anges* en l'unissant à un corps, devint à un esprit si parfait un objet de jalousie : il voulut l'entraîner dans sa rébellion, pour ensuite l'envelopper dans sa perte. Les créatures spirituelles avaient, comme Dieu même, des moyens sensibles pour communiquer avec l'homme, qui leur était semblable dans sa partie principale. Les mauvais esprits, dont Dieu voulait se servir pour éprouver la fidélité du genre humain, n'avaient pas perdu le moyen d'entretenir ce commerce avec notre nature, non plus qu'un certain empire qui leur avait été donné d'abord sur la créature corporelle. Le démon usa de ce pouvoir contre nos premiers parents. Dieu permit qu'il leur parlât en la forme d'un serpent, comme la plus convenable à représenter la malignité avec le supplice de cet esprit malfaisant, ainsi qu'on le verra dans la suite. Il ne craint point de leur faire horreur sous cette figure. Tous les animaux avaient été également amenés aux pieds d'Adam, pour en recevoir un nom convenable et reconnaître le souverain que Dieu leur avait donné (Gen. ii, 19, 20). Ainsi aucun des animaux ne causait de l'horreur à l'homme, parce que dans l'état où il était aucun ne lui pouvait nuire » (*Ibid.*). — Que ce ne soit pas, en effet, le serpent physique que l'historien sacré a voulu désigner comme le tentateur véritable et proprement dit, mais un autre serpent, dont celui qui paraissait aux yeux n'était que l'instrument et le symbole, c'est ce qui ne saurait être douteux pour quiconque rapprochera de ce récit le tableau dans lequel il vient de nous montrer l'homme si incomparablement élevé au-dessus de tous les animaux, non seulement en ce qu'il a été créé à l'image de Dieu et investi de l'empire sur toutes les créatures de la terre, mais encore parce que c'est un souffle divin qui l'anime, et que, les animaux lui ayant été amenés comme à leur maître, il n'en trouva aucun parmi eux qui pût lui être une aide en harmonie avec sa nature et ses facultés. Comment donc supposer que, après avoir ainsi séparé l'homme des animaux par une barrière infranchissable à ces derniers, puisqu'elle résulte de l'infériorité essentielle de leur nature, il la fasse subitement dépasser à l'un d'eux; et même, non content de le mettre sur la même ligne que l'homme, en lui accordant, avec la parole, la raison qui en est la condition, le présente dans des rapports de véritable supériorité intellectuelle à son égard? Ajoutez à cela que le langage du serpent est celui d'une intelligence profondément perverse, de l'impiété, de la perfidie, de la méchanceté même. Il ne fait nulle difficulté de donner le démenti à Dieu, de lui attribuer une jalousie basse et tyrannique; et cela afin de détruire le bon-

leur de l'homme et de le remplacer par la situation la plus affreuse. Or une malice pareille pourrait-elle avoir été donnée par Moïse comme le fait propre d'un de ces êtres qu'il venait de représenter comme bons en sortant de la main du Créateur, et qu'il ne regardait sans doute pas comme ayant le triste pouvoir de se pervertir eux-mêmes par le mauvais usage de leur libre arbitre ? Non : elle trahissait trop évidemment l'intervention d'un de ces esprits de lumière devenus par leur révolte contre Dieu des esprits de ténèbres, d'un mauvais ange. Que le serpent parle, c'est un miracle; qu'il tienne un langage si pervers, ce ne peut être que comme instrument d'un être profondément déchu : c'est un miracle diabolique. Si l'auteur ne le dit pas expressément et se contente de rapporter le fait comme la Tradition l'avait transmis, dans la forme extérieure, phénoménale, sous laquelle il s'était produit, sans s'expliquer sur la causalité qui était cachée sous le phénomène et lui servait de support, on peut en donner différentes raisons, dont la meilleure peut-être, comme la plus simple, est que cette explication faisait sans doute partie de la même tradition et était assez connue pour qu'il fût superflu de la rappeler. — Nous trouvons en effet dans la Bible toute une série de témoignages qui ont toujours pour objet le même esprit tentateur, série qui, partant de ce passage, se poursuit jusqu'à la conclusion des saintes Écritures dans l'Apocalypse. Dans ces témoignages, la chute originelle est partout manifestement rapportée au serpent pris dans sa signification symbolique; souvent aussi ressort l'identité de l'esprit tentateur qui agissait par le serpent avec le *Satan* ou *adversaire,* le *diable* ou *accusateur* des temps postérieurs.

Déjà, dans la suite du Pentateuque, l'Ancien Testament fait paraître à nos yeux de mauvais esprits, Deut. XXXII, 17 (comp. Is. XIII, 21), et spécialement, du moins d'après l'explication la plus vraisemblable, un mauvais esprit, l'apostat par excellence, Hazazel, Lévit. XVI, 8. Plus tard et dès le livre de Job, nous est montré dans *Satan* un être ennemi des hommes, tentateur et accusateur, Job I et II; I Paral. XXI, 1. Ailleurs il est encore représenté comme ennemi de Dieu, comme fondateur d'un royaume du mal opposé au royaume de Dieu, Zach. III, 1. Par où l'on voit combien c'est à tort qu'on a contesté aux anciens Hébreux la croyance aux mauvais esprits avant la captivité. Le passage suivant de la Sagesse, II, 23, 24, est une preuve qu'à l'époque où ce livre a été écrit, il n'y avait nul doute parmi eux que le serpent tentateur ne fût un de ces mauvais esprits :

Dieu créa l'homme pour l'immortalité,
et fit de lui l'image de sa propre éternité ;
Mais par l'envie du diable la mort entra dans le monde.

Non seulement cette doctrine est généralement répandue dans les écrits des rabbins, où le chef des mauvais esprits, Sammael, par allusion à l'histoire que nous lisons ici, est appelé l'*ancien serpent,* ou simplement le *serpent*, mais elle a déjà passé de bonne heure dans le parsisme (cfr Hengstenberg, *Christol.* t. I, p. 7 et suiv., 2e éd., et Windischm., *Zoroastr. Stud.,* p. 154), et il s'en rencontre déjà des traces dans les légendes babylonico-assyriennes (cfr Smith's *Chald. Genes.*, p. 85 et suiv., avec p. 301 et 305 et s.). — Les enseignements relatifs aux mauvais esprits suivent dans le Nouveau Testament une marche parallèle à celle que nous avons observée dans l'Ancien. Ils s'ouvrent d'une manière tout à fait analogue : la réparation du genre humain est inaugurée par un fait correspondant, mais en sens inverse, à celui qui a causé sa perte. Le nouvel Adam, Jésus-Christ, est tenté par le démon dans le désert, non seulement comme le premier l'a été dans le paradis, mais encore parce qu'il l'a été et a succombé, afin d'arracher au tentateur, par une résistance victorieuse, la domination qu'il avait acquise sur le genre humain par sa victoire sur celui qui en a été la tige. Satan est ensuite représenté particulièrement comme ennemi des hommes : Matth. XII, 29; Joan. VIII, 44; Act. X, 38; puis sous sa forme complète, comme ennemi de Dieu et du Christ, et prince du royaume des ténèbres, qu'il travaille à établir par des opérations cachées, par des organes pseudo-chrétiens, et enfin par un organe antichrétien : Joan. XII, 31; II Cor. X, 4; Ephes. VI, 12; II Thess. II, 9; Apocal. XII, 9; XX, 2. Son identité avec le serpent tentateur résulte manifestement de plusieurs passages, dont il me suffira de citer le suivant, Apoc. XII, 9 : « Et le grand dragon, l'ancien serpent, qui est appelé diable et Satan, qui séduit l'univers entier, fut précipité sur la terre ». — Ce n'est pas à dire toutefois que le récit de la Genèse offre déjà une claire notion de la nature du tentateur. Comme en général les doctrines du Nouveau ne sont pas encore arrivées dans l'Ancien à leur plein développement; que leurs commencements dans les premières pages de la Genèse ne se présentent guère que sous une forme obscure et voilée, et comme en germe, il y aurait une véritable anomalie à ce qu'il en fût ici autrement. L'idée du démon qui ressort avec précision de ce récit, est celle d'un mauvais esprit tentateur caché derrière le serpent, esprit qui, à partir de ce moment, doit toujours de plus en plus être reconnu

1. Or le serpent était le plus rusé de tous les animaux de la terre que le Seigneur Dieu avait faits. Il

1. Sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terræ quæ fecerat Dominus Deus. Qui dixit ad mulie-

---

comme l'ennemi rusé et perfide du genre humain, et qui déjà s'est trahi comme l'ennemi de Dieu et l'adversaire de ses desseins à l'égard des hommes. Quelque chose de plus précis sur ce dernier point, ainsi que sur les autres qui s'y rattachent, la qualité d'ange tombé, de prince d'une troupe d'anges tombés et d'un royaume des ténèbres, est réservé au développement ultérieur de la doctrine. — Le serpent n'est cependant ni une simple désignation allégorique de Satan, ni une forme apparente qu'il ait revêtue, mais un serpent réel, dont il s'est servi pour l'exécution de son dessein. L'interprétation allégorique est incompatible avec le caractère tant du reste du récit que de la Genèse en général. La Genèse est avant tout, une histoire, une narration écrite pour conserver la mémoire des faits; le récit de la chute d'Adam et d'Eve en particulier a manifestement ce caractère, comme le montre assez sa liaison avec la suite de leur histoire. L'état dans lequel nous les retrouverons bientôt, est aussi différent de celui où nous les avons vus jusqu'ici que conforme à la sentence prononcée contre eux en punition de leur désobéissance. Or un pareil changement ne s'explique que par une cause correspondante et proportionnée. Comment concevoir que le châtiment eût été infligé dans le sens propre et littéral, si le fait qui l'a provoqué n'avait eu lieu que dans un sens figuré? Quoi! l'effet serait une réalité, et la cause ne serait qu'une allégorie! D'ailleurs, si ce récit était une allégorie, il devrait en avoir les caractères. Or le caractère essentiel de l'allégorie, c'est une sorte de transparence qui laisse percer dans les éléments de la fiction les éléments correspondants de la vérité, de manière à les rendre parfaitement saisissables. C'est ce qui se remarque, par exemple, dans la parabole dont le prophète Nathan se sert pour faire rentrer David en lui-même, et dans celles de l'Evangile. Qu'il n'y ait rien de pareil ici, je n'en veux pour preuve que l'embarras, l'incertitude et l'arbitraire des diverses interprétations allégoriques qu'on a tentées, et leur plein désaccord entre elles. Mais si les autres parties du récit sont historiques, il faut nécessairement regarder aussi comme tel ce qui concerne le serpent. Comment, dans un morceau où tout est si étroitement lié, admettre deux modes d'interprétation? outre que c'est ouvrir la porte à l'arbitraire, et, en supposant ainsi les faits et les allégories jetés au hasard et pêle-mêle dans la Genèse, se mettre dans l'impossibilité de les distinguer, briser l'unité et l'harmonie de ce livre, et en ébranler la certitude. Il y a même des circonstances particulières qui excluent l'allégorie. En peignant le serpent comme rusé, Moïse marque une propriété naturelle du serpent proprement dit, et la comparaison avec les autres animaux montre que c'est bien à lui en effet qu'elle est immédiatement attribuée. C'est aussi au serpent ordinaire que se rapporte immédiatement la punition. — Mais pourquoi le démon, au lieu de se présenter à la femme sous une forme excellente, sous la forme d'un être céleste, lui apparaît-il sous la forme d'un animal, d'un serpent? On peut en donner pour raison que Dieu, qui, tout en voulant éprouver l'obéissance de nos premiers parents, ne voulait pas leur chute, ne lui permit pas de revêtir une forme qui aurait pu aider à la séduction, mais seulement une forme qui, jointe surtout à la nature de ses discours, la rendait si facile à éviter qu'elle devenait sans excuse. — Voy. Keil; Hengstenberg, *Christol. des A. T.*, t. I, p. 4 et suiv.; Reinke, *Beitr. zur Erklær. des A. T.*, t. II, p. 203 et suiv.; Mgr Meignan, *les Prophét. messian. de l'A. T.*, p. 205 et suiv.

1. — *Sed et serpens erat callidior...* Dans l'hébreu : « Et le serpent était le plus rusé de tous les animaux des champs »... Quoique la finesse et la ruse soit une qualité naturelle du serpent, nous avons vu qu'il ne faut pas la regarder ici simplement comme celle d'un animal sans raison, mais, selon l'expression de Bossuet, « comme la finesse du diable, qui par une permission divine était entré dans le corps de cet animal » (*Elév. sur les myst.*, VIe sem., Ire élév.). Cette qualité du serpent peut avoir été pour quelque chose dans le choix que le démon fit de lui pour son instrument. Cependant, comme il aurait pu se servir tout aussi bien d'un autre animal, la principale raison pour laquelle il paraît sous la forme du serpent est sans doute que Dieu le voulut ainsi, parce que c'était parmi tous les animaux celui qui en était le symbole le plus convenable, celui qui était le plus propre à le représenter « dans sa malice, dans ses embûches, et ensuite dans son supplice » (*Ibid.*). — *Qui dixit ad mulierem*. Tel est le premier effet de sa ruse : il s'adresse à la femme, comme à la plus faible, afin de perdre l'homme par elle. « Quelque parfaite que fût, dit Bossuet, et dans le corps et

rem : Cur præcepit vobis Deus, ut non comederetis de omni ligno paradisi?

2. Cui respondit mulier : De fructu lignorum quæ sunt in paradiso, vescimur :

3. De fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.

dit à la femme : Pourquoi Dieu vous a-t-il ordonné de ne pas manger de tous les arbres du paradis ?

2. La femme lui répondit : Nous mangeons du fruit des arbres qui sont dans le paradis ;

3. Mais quant au fruit de l'arbre qui est au milieu du paradis, Dieu nous a ordonné de n'en point manger et de n'y point toucher, de peur que nous ne mourions.

---

encore plus dans l'esprit la première femme immédiatement sortie des mains de Dieu, elle n'était selon le corps qu'une portion d'Adam et une espèce de diminutif. Il en était à proportion à peu près de même de l'esprit : car Dieu avait fait régner dans son ouvrage une sagesse qui y rangeait tout avec une certaine convenance. Ce n'est point Eve, mais Adam, qui nomma les animaux ; c'était à Adam, et non point à Eve, qu'il les avait amenés » (Eve alors n'existait pas encore). « Si Eve, comme sa compagne chérie, participait à son empire, il demeurait à l'homme une primauté qu'il ne pouvait perdre que par sa faute et par un excès de complaisance... C'était donc en lui que résidait la supériorité de la sagesse ; et Satan le vient attaquer par l'endroit le moins fort, et, pour ainsi dire, le moins muni » (*Ibid.*, IIe élév.). — *Cur præcepit vobis Deus... ?* Dans l'original hébreu, le discours du serpent est plus insinuant : « Est-ce que même Elohim a dit : Vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin », c'est-à-dire, des fruits de tous ces arbres ? Cette question est l'expression de l'étonnement causé par quelque chose d'étrange et qui semble incroyable. Elle a pour but d'exciter la défiance envers Dieu, en représentant sa défense comme odieuse et tyrannique. Elle est conçue, à dessein sans doute, en termes ambigus, qui peuvent signifier également que Dieu n'a pas permis de manger indifféremment de tous les arbres, et qu'il n'a permis de manger d'aucun. Le serpent veut voir quelle sera la réponse de la femme, afin de se régler en conséquence pour la suite de son entretien, et de profiter de toutes les ouvertures qu'elle pourra lui offrir. Il appelle Dieu simplement *Elohim*, et non *Jéhovah*, par la raison bien naturelle que, ne reconnaissant pas son alliance avec les hommes, contre laquelle au contraire il vient diriger ses attaques, il ne pourrait guère lui donner le nom qui l'exprime. Au reste, on voit que l'historien nous transporte au milieu de la conversation, au moment où elle commence à prendre la tournure qui mène à la catastrophe.

2. — *Cui respondit mulier : De fructu... vescimur,* נֹאכֵל, « nous pouvons manger ». La réponse de la femme montre qu'elle connaît le commandement divin, dont elle a été, selon toute vraisemblance, instruite par son mari. Elle semble même l'exagérer en y ajoutant : « et vous ne le toucherez pas », paroles qui ne se trouvent pas dans la défense que nous avons vue plus haut. Mais ces paroles mêmes, qui peuvent se prendre dans le sens du français : « et vous n'y toucherez pas », et indiquer seulement que la femme a pleine conscience de la gravité du précepte, sont interprétées par Keil et Delitzsch comme laissant entrevoir qu'à elle aussi la prohibition paraît déjà trop rigoureuse, et que par suite son amour et sa confiance pour celui qui l'a faite sont devenus chancelants. Sa première faute est d'avoir prêté l'oreille au tentateur, d'être entrée avec lui en raisonnement sur un point où il n'y avait qu'à obéir. « Dès qu'on a voulu, dit Bossuet, la faire douter de la vérité et de la justice de Dieu, elle devait fermer l'oreille et se retirer (*Ibid.*, IIIe élév.).

3. — *De fructu vero ligni...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et » ou « mais du fruit de l'arbre qui est au milieu du jardin, Elohim a dit : Vous n'en mangerez pas, et vous ne le toucherez pas, de peur que vous ne mouriez ». Si la femme aggrave plutôt qu'elle n'adoucit la rigueur du précepte, il n'en est pas de même de la peine apposée à sa transgression : cette peine, que Dieu avait dénoncée comme absolument certaine, devient une simple menace dans sa bouche. Il faut cependant remarquer que le « forte » de la Vulgate n'est pas dans l'hébreu.

4. Et le serpent dit à la femme : Vous ne mourrez nullement !

5. Car Dieu sait qu'au jour où vous en mangerez, vos yeux seront ouverts ; et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.

6. La femme vit donc que l'arbre était bon pour se nourrir, beau pour les yeux et d'un aspect délectable ; et

4. Dixit autem serpens ad mulierem : Nequaquam morte moriemini.

II Cor. 11. 3.

5. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri ; et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.

6. Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile ;

---

4. — Le démon a senti augmenter ses forces. Comme il voit que la femme entre déjà dans le doute qu'il veut lui suggérer, il ne garde plus de mesure, et lui dit ouvertement : *Nequaquam morte moriemini.* Il nie hardiment la vérité de la menace de Dieu, et l'attribue à une intention qui rendrait même suspects les témoignages précédents de son amour.

5. — *Scit enim Deus quod in quocumque die...* A la lettre, dans l'hébreu : « Car Elohim sait qu'au jour que vous en mangerez vos yeux seront ouverts, et vous serez comme Elohim, sachant le bien et le mal ». כֵּאלֹהִים, que la Vulgate rend par « sicut dii », doit plutôt se traduire par le singulier : « comme Dieu », comme lui-même. Une basse jalousie et la crainte de voir l'homme lui devenir semblable, tels sont, d'après le démon, les véritables motifs de la défense que Dieu lui a faite. Avec la défiance envers Dieu, le tentateur inspire à la femme une orgueilleuse confiance en elle-même et l'amour de l'indépendance, en même temps qu'à la crainte du châtiment il substitue la perspective des plus magnifiques résultats : « Vos yeux seront ouverts, et vous serez comme Dieu », etc. Par ces paroles il insinue qu'au fruit de cet arbre est attachée une vertu divine, qui éclairera l'homme à l'égal de Dieu même sur ce qui est bon ou mauvais, utile ou nuisible. Il faut remarquer que la tentation opère déjà ici, comme elle continuera à le faire à travers toute l'histoire du monde, par des mensonges renfermant des éléments de vérité, mais déplacés et dénaturés. En mangeant du fruit défendu, l'homme apprendra en effet à connaître le bien et le mal, et sous ce rapport deviendra en quelque façon et jusqu'à un certain point comme Dieu : c'est là la vérité qui couvre le mensonge. Mais cette connaissance, telle qu'il l'obtiendra en se rendant la proie du mal, est aussi peu la vraie ressemblance avec Dieu, où devait le conduire la persévérance dans le devoir, que la liberté apparente du pécheur, qui mène à l'esclavage du péché et engendre la mort, est éloignée de la vraie liberté des enfants de Dieu.

6. — *Vidit igitur mulier...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et la femme vit que l'arbre était bon pour nourriture, et que c'était un souhait pour les yeux, et que désirable était l'arbre pour être intelligent », pour acquérir l'intelligence, et non simplement « pour regarder », comme traduisent les Septante et la Vulgate, sens que n'a jamais הַשְׂכִּיל, et qui d'ailleurs ne formerait ici qu'une répétition du membre de phrase précédent. Déjà à moitié séduite, la femme porte ses regards sur l'arbre défendu. La promesse satanique chasse de son esprit le souvenir de la menace divine. Elle voit l'arbre avec d'autres yeux, avec des yeux trompés, fascinés par la perspective qu'a fait briller devant eux le serpent. Sous l'empire de ce charme, il lui apparaît non seulement comme offrant une nourriture excellente et comme un objet à souhait pour le plaisir des yeux, mais encore comme un excellent moyen pour acquérir la science qu'elle convoite. « La voilà donc, dit Bossuet, occupée des beautés de cet objet défendu, et comme convaincue que Dieu était trop sévère de leur défendre l'usage d'une chose si belle, sans songer que le péché ne consiste pas à user de choses mauvaises par leur nature, puisque Dieu n'en avait point fait ni n'en pouvait faire de telles, mais à mal user des bonnes. Le tentateur ne manqua pas de joindre la suggestion, et pour ainsi dire le sifflement intérieur à l'extérieur ; et il tâcha d'allumer la concupiscence, qu'Eve jusqu'alors ne connaissait pas. Mais dès qu'elle eut commencé à écouter et à raisonner sur un commandement si précis, à ce commencement d'infidélité on peut croire que Dieu commença aussi à retirer justement sa grâce, et que la concupiscence des sens suivit de près le désordre qu'Eve avait déjà introduit volontairement dans son esprit. Ainsi elle mangea du fruit, et le serpent demeura vainqueur. Il ne poussa pas plus loin la tentation du dehors, et, content

et tunt de fructu illius, et comedit; deditque viro suo, qui comedit.

Eccli. 25. 33. *I Timoth.* 2. 14.

elle prit de son fruit et en mangea, et en donna à son mari, qui en mangea aussi.

---

d'avoir bien instruit et persuadé son ambassadeur, il laissa faire le reste à Eve séduite. Remarquez qu'il lui avait parlé non seulement pour elle, mais encore pour son mari, en lui disant, non point : *Tu seras ;* et : *Pourquoi Dieu t'a-t-il défendu ?* mais : *Vous serez comme des dieux ;* et : *Pourquoi vous a-t-on fait cette défense ?* Le démon ne se trompa pas en croyant que cette parole portée par Eve à Adam aurait plus d'effet que s'il la lui eût portée lui-même. Voilà donc par un seul coup trois grandes plaies : l'orgueil entra avec ces paroles : *Vous serez comme des dieux ;* celles-ci : *Vous saurez le bien et le mal,* excitèrent la curiosité ; et ces regards attentifs sur l'agrément et sur le bon goût de ce beau fruit firent entrer jusque dans la moelle des os l'amour du plaisir des sens. Voilà les trois maladies générales de notre nature, dont la complication fait tous les maux particuliers dont nous sommes affligés ; et saint Jean les a ramassées dans ces paroles : « N'aimez pas « le monde ni tout ce qui est dans le monde, « parce que tout ce qui est dans le monde « est ou la concupiscence de la chair », c'est-à-dire, manifestement la sensualité ; « ou la con« cupiscence des yeux », qui est la curiosité ; « ou enfin l'ambition et l'orgueil répandu « dans toute la vie » (I Joan. II, 16), qui est le nom propre du troisième vice dont la vie humaine est infectée » (*Ibid.*, IVe élév.). — *Deditque viro suo, qui comedit.* Dans l'hébreu : « et elle en donna aussi à son mari avec elle, et il en mangea ». De séduite la femme devient séductrice. Après avoir goûté du fruit défendu, elle alla trouver son mari, qui n'avait pas été présent à l'entretien, pour l'associer à sa désobéissance, et elle la lui fit en effet partager. Les voilà donc tous deux prévaricateurs, avec cette différence que la femme a été séduite par le serpent, tandis que l'homme s'est laissé séduire par la femme ; encore lui a-t-il cédé plutôt par complaisance et pour ne pas contrister cette chère compagne que convaincu par ses raisons. Cfr I Tim. II, 14. — Quelles paroles pourront jamais exprimer toute la grandeur de leur crime ? Qu'on pèse d'abord la gravité du précepte qu'ils ont violé. La matière, il est vrai, en est légère ; mais le précepte en lui-même n'en paraîtra pas moins d'une extrême importance, si on considère le motif pour lequel il leur avait été donné. C'était, comme on l'a déjà vu, afin qu'en s'y soumettant d'esprit et de cœur ils rendissent à Dieu, non seulement en leur nom particulier, mais encore en celui de tout le genre humain, alors uniquement représenté par eux, renfermé en eux comme dans sa tige, l'hommage qu'ils lui devaient de tout leur être comme à leur Créateur et souverain Seigneur, et méritassent par là, avec la continuation de ses faveurs, la confirmation dans son amitié. De son observation dépendait ainsi et leur propre sort et celui de leur postérité tout entière. Dans des circonstances pareilles, la légèreté de la matière, loin de diminuer le crime de leur désobéissance, ne fait que la rendre plus inexcusable par l'extrême facilité où elle les mettait de l'éviter, surtout dans l'état bienheureux où ils se trouvaient alors, avec une intelligence que n'obscurcissait aucun nuage, avec une volonté dont toute la pente était vers le bien, au milieu d'une multitude de fruits délicieux, de tout ce qui pouvait leur rendre la vie douce et agréable. C'est néanmoins dans cet état, où l'on conçoit à peine par quel endroit le péché a pu pénétrer, qu'ils rejettent le joug si doux et si léger que leur avait imposé dans sa bonté le plus paternel des maîtres et le plus aimant des pères. Environnés et tout pénétrés des bienfaits de leur Créateur, étant avec lui dans des rapports immédiats comme n'a plus été personne après eux, ils ne se contentent pas du rang où il les a placés *un peu au-dessous des anges,* ou, pour mieux dire, *un peu au-dessous de lui-même* (car c'est le véritable sens du Psalmiste dans le texte hébreu), ils aspirent à lui être égaux, et, s'imaginant y parvenir en foulant aux pieds ses ordres, ils lui tournent le dos et se révoltent contre lui. Il leur a dénoncé dans la mort le châtiment terrible et inévitable de la désobéissance ; le serpent fait briller à leurs yeux de prétendus avantages comme devant en être le prix : et ils ajoutent foi au serpent plutôt qu'à lui. Quel orgueil ! quel outrage envers Dieu ! mais surtout quelle ingratitude ! Qu'on ajoute à cela les suites désastreuses de leur crime : tous leurs enfants, c'est-à-dire, tous les hommes, égorgés par eux, non pas dans leur berceau, mais dès le sein de leur mère et avant leur naissance ; tous les péchés, et avec eux tous les autres maux se déchaînant sur la terre ; tant de millions d'hommes enfin se précipitant dans les enfers, et l'on aura quelque idée de l'énormité de cette première prévarication. Cfr Bossuet, *Elév.*, etc., VIe sem., VIIe élév.

7. Et les yeux de l'un et de l'autre furent ouverts; et comme ils connurent qu'ils était nus, ils tressèrent des feuilles de figuier, et se firent des ceintures.

7. Et aperti sunt oculi amborum; cumque cognovissent se esse nudos, consuerunt folia ficus, et fecerunt sibi perizomata.

8. Et ayant entendu la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le paradis, à l'heure de la brise, après midi, Adam et sa femme se cachèrent devant la face du Seigneur Dieu au milieu des arbres du paradis.

8. Et cum audissent vocem Domini Dei deambulantis in paradiso ad auram post meridiem, abscondit se Adam et uxor ejus a facie Domini Dei in medio ligni paradisi.

9. Et le Seigneur Dieu appela Adam, et lui dit : Où es-tu ?

9. Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei : Ubi es?

---

7. — *Et aperti sunt oculi amborum*... Les promesses du serpent s'accomplissent, mais d'une manière bien différente de celle qu'ils attendaient. La honte d'eux-mêmes, voilà le premier fruit de la connaissance du bien et du mal qu'ils ont acquise. C'est que la désobéissance a été punie par une autre sorte de désobéissance. « Leur esprit, qui s'est soulevé contre Dieu, dit Bossuet, ne peut plus contenir le corps, auquel il devait commander ; et voilà, incontinent après leur péché, la cause de la honte qu'auparavant ils ne connaissaient pas » (*Ibid.*, VI[e] élév.). — *Consuerunt folia ficus*... תְּאֵנָה signifie partout simplement le *figuier* ordinaire, et non, comme le veulent Gesenius et quelques autres, le figuier indien, le bananier aux feuilles longues de douze pieds et larges de deux, qui n'auraient pas eu besoin d'être consues ensemble. Ils choisirent des feuilles de figuier, sans doute parce que c'étaient les plus larges de celles qui se trouvaient à leur portée.

2° Dieu vient prononcer aux coupables leur sentence ; promesse d'un sauveur. ỳỳ. 8-21.

8. —*Et cum audissent vocem Domini Dei*... קוֹל, *voix*, et en général *son*, marque ici le *bruit* que faisait Dieu en se promenant ; ce qui est présenté comme une chose ordinaire et qui s'entend de soi. L'extraordinaire est que cette fois en l'entendant ils se cachent. — *Ad auram post meridiem*. Dans l'hébreu : « au vent du jour, » sur le soir, où a coutume, en Orient, de s'élever un vent frais qui tempère la chaleur. Nos premiers parents se sont séparés de Dieu ; mais Dieu ne veut pas les abandonner. C'est déjà un commencement de miséricorde de vouloir bien les reprendre, au lieu que, sans cela, il pourrait les précipiter dans les enfers, comme il a fait des anges rebelles. Il s'approche d'eux, comme un homme s'approche d'un autre homme. Cette manière dont il converse avec les premiers hommes sous une forme visible, comme un père et un précepteur avec ses enfants, est, dit Keil, la forme primitive de la révélation, qui n'a pas commencé seulement après la chute, mais avait déjà eu lieu auparavant, par exemple, lorsque Dieu avait amené à l'homme les animaux et qu'il lui avait présenté la femme. Elle a sa raison dans la condescendance divine envers l'homme, laquelle atteint son plus haut degré, son point culminant, dans l'Incarnation. Dieu, ayant donné à l'homme, créé à son image, une forme corporelle, se révèle aussi à lui d'une manière perceptible à ses sens, afin de l'entretenir dans la société avec lui. — *Abscondit se Adam,* homo, *et uxor ejus*... « Nous avons vu, dit Bossuet, l'homme pécheur qui ne se peut souffrir lui-même ; mais sa nudité ne lui est jamais plus affreuse que par rapport, non point à lui-même, mais à Dieu, devant qui tout est à nu et à découvert (Hebr. IV, 13), jusqu'aux replis les plus intimes de sa conscience. Contre des yeux si pénétrants, des feuilles ne suffisent pas : Adam cherche l'épais des forêts, et encore n'y trouve-t-il pas de quoi se mettre à couvert. Il ne faut pas s'imaginer qu'il crût se soustraire aux yeux invisibles de Dieu ; il tâcha du moins de se sauver de sa présence sensible, qui le brûlait trop, à peu près comme feront ceux qui crieront au dernier jugement : « Montagnes, tombez sur « nous ; collines, enterrez-nous » (Luc XXIII, 30). (*Elévat. sur les myst.*, VI[e] sem., VIII[e] élév.).

9. — *Vocavitque Dominus Deus Adam, et dixit ei : Ubi es ?* Il lui demande où il est, non qu'il l'ignore, mais afin de lui donner occasion de faire l'aveu de sa faute. Il s'adresse d'abord à l'homme, parce que, comme chef de la femme, c'est sur lui que pèse la principale responsabilité. En lui « se

10. Qui ait: Vocem tuam audivi in paradiso, et timui, eo quod nudus essem, et abscondi me.

11. Cui dixit: Quis enim indicavit tibi quod nudus esses, nisi quod ex ligno de quo præcceperam tibi ne comederes, comedisti?

12. Dixitque Adam: Mulier quam dedisti mihi sociam dedit mihi de ligno, et comedi.

13. Et dixit Dominus Deus ad mulierem: Quare hoc fecisti? Quæ respondit: Serpens decepit me, et comedi.

14. Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia et bestias ter-

10. Il répondit: J'ai entendu votre voix dans le paradis, et j'ai eu peur, parce que j'étais nu, et je me suis caché.

11. Dieu lui dit: Qui t'a fait connaître que tu étais nu, si ce n'est que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais ordonné de ne pas manger?

12. Et Adam dit: La femme que vous m'avez donnée pour compagne m'a donné du fruit de l'arbre, et j'ai mangé.

13. Et le Seigneur Dieu dit à la femme: Pourquoi as-tu fait cela? Elle répondit: Le serpent m'a trompée, et j'ai mangé.

14. Et le Seigneur Dieu dit au serpent: Parce que tu as fait cela, tu es maudit entre tous les animaux et

---

trouvait, dit Bossuet, dans la plénitude de la force et de la grâce, la plénitude de la désobéissance et de l'ingratitude. C'était à lui qu'était attachée la totalité de la grâce originelle; c'était à lui que les grands dons avaient été communiqués, et à lui qu'avait été donné et signifié le grand précepte » (*Ibid.*, IXe élév.).

10. — *Et timui eo quod nudus essem...* On conçoit que les feuilles dont il s'était fait une ceinture ne le couvraient que bien imparfaitement. Ainsi il y a dans cette excuse quelque chose de vrai, mais qui est mêlé d'un défaut de franchise et d'humilité. On comprend néanmoins que le sentiment de la nudité et de la honte ait plus vivement affecté Adam que la conscience de la violation du divin précepte, qu'il ait plus senti les suites du péché que le péché même. Son excuse, du reste, est déjà une accusation involontaire. « C'est ici, dit Bossuet, que les excuses commencent: vaines excuses, qui ne couvrent pas le crime, et qui découvrent l'orgueil et l'impénitence. Si Adam, si Eve avaient pu avouer humblement leur faute, qui sait jusqu'où se serait portée la miséricorde de Dieu? » (*Ibid.*, VIIIe élév.).

11. — *Quis enim indicavit tibi...?* Plus exactement, d'après l'hébreu: « Qui t'a appris que tu étais nu? est-ce que de l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger tu as mangé? » Ces questions tendent, non plus de loin et indirectement, comme la première, mais d'une manière de plus en plus directe, à tirer de lui l'aveu de son péché.

12. — *Mulier quam dedisti mihi sociam.* Au lieu d'avouer humblement sa faute, l'homme la rejette sur la femme, qui à son tour la rejettera sur le serpent. Vaines excuses! « Que sert à l'homme, dit Bossuet, de dire: « La femme que vous m'avez donnée « pour compagne »? Il semble s'en prendre à Dieu même. Mais Dieu lui avait-il donné cette femme pour compagne de sa désobéissance? Ne devait-il pas la régir, la redresser? C'est donc le comble du crime, loin de l'avouer, d'en vouloir rejeter la faute sur sa malheureuse compagne, et sur Dieu même, qui la lui avait donnée » (*ibid.*). Et quelle absence d'affection, quel ressentiment perce dans les expressions par lesquelles il la désigne!

13. — *Serpens decepit me.* Elle dit: « m'a trompée », et non « m'a séduite », non seulement à cause des promesses fallacieuses du serpent, mais encore parce que cette expression marque une moindre culpabilité, et par là convient mieux à l'envie qu'elle a de s'excuser.

14. — Après avoir entendu les réponses de l'homme et de la femme, Dieu, sans daigner interroger le serpent, dont aussi bien la malice était sans excuse possible, et auquel d'ailleurs son orgueil et son obstination ne permettaient pas d'en faire, lui signifie sa sentence. De même que les autres circonstances du récit, le châtiment qui lui est infligé laisse facilement apercevoir à travers l'élément historique un élément symbolique, le serpent terrestre au premier plan et le serpent infernal dans l'enfoncement. Il atteint immédiatement le premier des deux monstres, d'après la même loi que nous verrons plus tard prescrire de mettre

les bêtes de la terre ; tu ramperas sur ta poitrine, et tu mangeras la terre tous les jours de ta vie.

15. Je mettrai des inimitiés entre toi et la femme, et entre ta race et sa

ræ ; super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ.

15. Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen

---

à mort non seulement l'animal qui aura tué un homme, mais encore celui avec lequel l'homme se sera souillé : non comme si les animaux étaient capables de responsabilité, mais parce que, étant faits pour l'homme, ils doivent lui servir pour remplir sa destinée, et non lui nuire, soit dans le corps, soit dans l'âme. C'est ainsi, selon l'excellente comparaison de saint Jean Chrysostome, qu'un tendre père, en châtiant celui qui a tué son fils, brise aussi et met en pièces l'épée ou le couteau avec lequel il a commis le meurtre. — *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ :* « Maudit es-tu entre tous les bestiaux et entre tous les animaux des champs » ; et non : « plus que tous les bestiaux », ou « par tous les bestiaux ». מִן, qui est le mot rendu dans la Vulgate par « inter », marque proprement que le serpent est tiré, pour ainsi dire, « de » la masse des animaux pour être frappé de malédiction. La malédiction ne part pas des animaux, mais de Dieu ; elle ne tombe pas sur tous les animaux, mais sur le serpent seulement. Il est vrai que, depuis le péché, toute « la création est assujettie à la vanité », et « à la servitude de la corruption » (Rom. VIII, 20 et suiv.), par la raison que, l'homme étant tombé, tout le système dont il est le centre, et qui avait été fait pour lui, a été entraîné dans sa chute ; mais il n'est pas question ici de cette dégradation générale : la malédiction du serpent est la punition d'un fait qui lui est particulier, sans rapport avec le reste des animaux, la séduction dont il a usé à l'égard de la femme. — La malédiction, telle est la peine infligée au serpent : malédiction de la part de Dieu, malédiction de la part de l'homme. Maudit de Dieu, le serpent est aussi, par suite, en exécration et en horreur à l'homme plus que tout autre animal. En quoi consiste plus particulièrement cette malédiction et jusqu'où elle s'étend, c'est ce que la suite va faire paraître. — *Super pectus tuum gradieris :* « sur ton ventre tu marcheras », tu ramperas comme un ver, tu seras réduit au plus profond abaissement. C'est ainsi qu'il est puni de s'être élevé traîtreusement contre l'homme pour le porter à se mettre lui-même au-dessus de Dieu en foulant aux pieds sa défense. Un grand nombre d'interprètes, non seulement parmi les anciens, comme Josèphe, saint Ephrem, saint Jean Chrysostome, mais encore parmi les modernes, tels que Hengstenberg, Delitzsch, Keil, etc., croient que cette sentence a amené un changement dans sa forme et son organisation. D'autres, comme Lange, n'admettent qu'une dégradation qui, bien que profonde, s'est produite sur la base de l'organisation primitive. « Sancti Ephræmi conjectura », dit M. Lamy, « est improbabilis. Naturale enim est serpenti reptare absque pedibus ; neque vero Deus propter peccatum vel ejus occasione immutat naturalia, sicut non mutavit naturam hominis aut angelorum qui peccarunt. Quamvis autem ante peccatum naturale fuerit serpenti repere et terram comedere, tamen post peccatum ex divina maledictione reptatio et terræ comestio habuerunt rationem pœnæ : reddiderunt enim serpentem homini exosum, vilem, abominabilem, quod non erat ante peccatum. Sicut nuditas, cujus in statu innocentiæ homo non erubescebat, homini post lapsum facta est pudenda ». On ne saurait du moins nier que les paroles du texte ne se vérifient d'une manière très suffisante dans ce dernier sentiment, qui est préférable. — *Et terram comedes*... Le serpent, qui a fait manger à nos premiers parents du fruit défendu, est condamné par un juste retour à manger lui-même la poussière ; ce qui toutefois ne doit pas s'entendre comme si à l'avenir la poussière devait être sa nourriture propre et exclusive, mais seulement dans ce sens que, rampant sur la terre, il ne pourra éviter d'avaler de la poussière dont aussi sa nourriture sera souillée. — Ces châtiments du serpent n'auront pas de terme. Tandis que le reste de la création est représenté par le prophète Isaïe comme affranchi des suites du péché originel, la poussière continue à être la nourriture du serpent (Is. LXV, 25), conformément à cette parole : « tous les jours de ta vie ».

15. *Inimicitias ponam inter te et mulierem*... Nous n'avons encore vu qu'un côté du châtiment. L'orgueil du serpent est abaissé dans la poussière ; mais il faut aussi que le rapport faux et perfide dans lequel il s'est placé à l'égard de nos premiers parents ait sa peine particulière. En conséquence, le masque d'amitié dont il s'est couvert pour perdre la femme, et par elle le genre humain, fera place à une haine ouverte, éternelle et irréconciliable, non seulement entre lui et la femme, mais encore entre le

illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.

race; elle t'écrasera la tête, et tu tendras des embûches à son talon.

---

race de l'un et de l'autre ; la victoire qu'il vient de remporter se changera en une honteuse et accablante défaite. — *Ipsa conteret caput tuum*... Le sens exact de l'hébreu est : « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta semence et sa semence ; celle-ci t'écrasera la tête, et toi tu lui écraseras le talon ». Quoique tous les interprètes ne soient pas d'accord sur la signification de שׁוּף, néanmoins celle d'*écraser*, qui s'appuie sur les plus graves autorités, est regardée par Rœdiger (dans le *Thesaur*. de Gesen.) comme la mieux fondée, et par Keil comme tout à fait assurée. C'est aussi celle pour laquelle se décide Delitzsch (*Neuer Comment. üb. die Genesis*, p. 106). Nous croyons d'autant plus devoir nous y tenir que, outre la confirmation qu'elle trouve dans l'expression de saint Paul, Rom. XVI, 20 : « Le Dieu de la paix *écrasera* bientôt Satan sous vos pieds », laquelle renferme une allusion manifeste à cet endroit de la Genèse, elle s'adapte bien mieux aux autres passages où se rencontre encore שׁוּף que celle d'*insidiari, inhiare, hostiliter petere*, qui d'ailleurs est ici évidemment trop faible. Ce verbe est construit avec un double accusatif, dont le second sert à déterminer davantage le premier ; proprement : *celle-ci t'écrasera* quant à *la tête*, etc. L'expression *écraser le talon*, qui, appliquée aux morsures du serpent, peut sembler moins propre, a été amenée par la précédente : *écraser la tête*, et doit d'autant moins surprendre que l'on rencontre des exemples semblables, non seulement en hébreu, mais encore dans les autres langues. Cet emploi du même verbe à propos de la tête et du talon indique, dit Keil, que la haine de chacun des ennemis tend à la ruine totale de l'autre ; mais la différence des parties atteintes marque la différence du dommage qu'ils se causeront. La race de la femme, en portant ses coups sur la partie principale de son adversaire et en réussissant à la lui écraser, le frappera à mort, tandis que tout ce que pourra faire celui-ci sera de la mordre traîtreusement au talon, où les blessures sont loin d'être graves au même degré et ne sont pas sans remède. — Selon les rationalistes, il ne s'agit ici que du serpent proprement dit et de ses rapports avec l'homme : c'est-à-dire que la Genèse, dans un de ses passages les plus importants au point de vue moral, s'abaisserait jusqu'au niveau d'une simple notice d'histoire naturelle. Mais si, comme nous l'avons prouvé, dans le récit de la séduction c'est un mauvais esprit qu'il faut nécessairement voir sous l'enveloppe de l'animal, comment serait-il possible qu'il en fût autrement ici ? Quoi ! le divin juge se contenterait d'une justice toute superficielle, et, satisfait d'avoir brisé l'instrument du crime, il n'irait pas jusqu'au vrai coupable ! D'ailleurs, la manière même dont la peine est infligée montre assez qu'elle ne s'arrête pas au serpent physique. Si Dieu lui adresse la parole et le maudit, cela suppose que la malédiction ne porte pas tant sur l'animal irraisonnable que sur le séducteur immatériel, et que le châtiment qui frappe le premier n'est que le symbole de celui de l'autre. De plus, bien que Dieu mette l'inimitié entre la race du serpent et celle de la femme, et que ce soit non pas à la femme, mais à sa race qu'il promet la victoire, ce n'est pas néanmoins la race du serpent, mais le serpent lui-même qui aura la tête écrasée. La race du serpent se retire ainsi et disparaît derrière l'unité du serpent, ou plutôt de l'ennemi invisible qui sous sa forme a perdu le genre humain. N'est-il pas bien remarquable aussi que c'est ce même serpent, représenté déjà avec la tête écrasée, qui ne laisse pas d'écraser encore le talon à son adversaire ? Une circonstance si étrange, et qui néanmoins se trouve de la plus exacte vérité à l'égard du serpent infernal, ne semble-t-elle pas ménagée exprès pour porter la pensée vers lui ? Le Targum de Jérusalem, en annonçant pour la race de la femme la victoire sur le serpent « à la fin des temps, aux jours du Roi-Messie », montre assez que l'ancienne Synagogue entendait déjà ce passage dans le même sens. — Aussi, dans toutes les parties de la punition du serpent, se laisse facilement reconnaître celle de l'esprit séducteur. Comme le serpent est détesté entre tous les animaux, le démon est la plus maudite de toutes les créatures. L'abjection et le mépris sont aussi son partage. Il se traîne en quelque sorte sur le ventre, dit D. Calmet, par la confusion et l'opprobre où il est réduit. Il s'y traîne également par la manière dont il cherche à se glisser dans les âmes, et sous ce rapport encore le rampement tortueux du serpent est une vive image de ses dangereuses insinuations et de ses détours fallacieux. La poussière qu'il mange sont les pensées terrestres, basses comme le péché, dont il fait sa pâture et qu'il présente aux hommes. Telle est aussi la condition du mal en général, dont il est la personnification sur la terre. Le mal n'ose, pour séduire les hommes, marcher la tête haute et à découvert : il faut qu'il cherche, conformément à

sa nature abjecte, à s'insinuer d'une manière aussi cachée que possible, en rampant sur la terre et en flattant les instincts corrompus. La honte s'attache à ses pas, et la gloire même qu'il parvient quelquefois à usurper se tourne bientôt en ignominie. — De même que le supplice du serpent, celui du séducteur proprement dit n'aura pas de fin : pour lui, nulle part à la rédemption. — La suite ne s'adapte pas moins bien à ce sens. La descendance de la femme écrasant la tête du serpent, qui de son côté lui écrase le talon, c'est la guerre à outrance engagée désormais entre Satan et le genre humain, et la victoire définitive de ce dernier, quoique non sans qu'il ait à essuyer du dommage. Il faut toutefois remarquer que l'idée de la race du serpent se modifie naturellement avec celle du serpent même, et que l'idée de la race de la femme suit également la modification survenue dans celle de son adversaire. La race du serpent devient ceux que Jésus-Christ appelle *serpents*, *engeance de serpents* (Matth. XXIII, 33), et auxquels il dit qu'ils *ont pour père le diable* (Joan. VIII, 44), c'est-à-dire, les hommes qui font ses œuvres et appartiennent à l'empire des ténèbres, dont il est le chef : ceux-là en effet, bien que descendus de la femme selon la chair, ne sont cependant pas tant sa race que celle du serpent. La race de la femme qui écrase la tête du serpent, c'est le genre humain vainqueur du démon en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, qui a dompté pour lui l'orgueil de cet adversaire et abattu son empire ; ou, si l'on veut, c'est le genre humain dans la personne de Jésus-Christ et de tous ceux qui, profitant du salut qu'il a apporté, lui resteront unis comme les membres à leur chef, c'est-à-dire, de tous les élus. Tel est aussi le sens dans lequel l'ont entendu saint Ephrem, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, etc. D'autres, par *cette semence bénite de la femme,* comme s'exprime Bossuet, entendent directement et exclusivement Jésus-Christ ; mais ce sentiment, qui n'ajoute rien à la gloire du Sauveur des hommes, est inadmissible. Comme c'est néanmoins principalement en lui que la prédiction a son accomplissement, la circonstance, qui peut sembler fortuite, que la victoire sur le serpent est attribuée, non à la descendance de l'homme, mais à celle de la femme, y gagne ce sens profond, que, de même que c'est par la femme que la ruse du démon a introduit dans le genre humain le péché et la mort, c'est aussi par elle que la miséricorde divine lui donnera le vainqueur du péché, de la mort et du démon ; ce qui s'est accompli dans le Sauveur, né d'une femme sans la coopération d'aucun homme, d'une manière qui montre que la promesse n'a pu partir que de Celui qui l'a si parfaitement réalisée, non seulement dans son contenu essentiel, mais encore dans sa forme en apparence accidentelle. — Selon la remarque déjà faite plus haut, quoique la postérité de la femme doive écraser la tête du serpent, sa victoire ne sera cependant pas sans mélange : le serpent, de son côté, n'épargnera rien pour lui nuire, et il parviendra à lui *écraser le talon.* Que le démon fasse en effet tous ses efforts pour porter les hommes au péché et rendre inutile pour eux la rédemption de Jésus-Christ, et qu'il ne réussisse que trop auprès d'un grand nombre, c'est ce que personne n'ignore. Il y a plus : il s'est attaqué au Sauveur lui-même ; et, s'il a vainement essayé de le faire tomber dans le péché, il a néanmoins réussi à lui faire subir le supplice cruel et ignominieux de la croix, quoique avec un résultat bien différent de celui qu'il prétendait. — On a vu que la Vulgate rapporte la victoire sur le serpent, non à la descendance de la femme, mais à la femme même : « Ipsa conteret caput tuum ». Mais, quoiqu'il n'y ait rien là que de très vrai dans le sens que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire, parce que la femme mettra au monde Celui qui écrasera la tête du serpent, de sorte qu'on peut dire qu'elle l'écrasera par lui, et qu'il soit d'ailleurs convenable que la femme, vaincue d'abord par le serpent, le vainque à son tour, il n'en est pas moins certain que cette traduction ne rend pas exactement le texte hébreu, qui est incontestablement préférable. Elle a encore un inconvénient pour le membre de phrase suivant : c'est de faire rapporter au talon de la femme ce qui dans le texte est dit du talon de sa postérité, comme le demande aussi le parallélisme : c'est la descendance de la femme qui écrasera la tête du serpent ; c'est le talon de cette descendance que, de son côté, le serpent viendra à bout d'écraser. Je dis d'*écraser :* car c'est le même verbe que la Vulgate rend dans un endroit par « conteres » et dans l'autre par « insidiaberis », et le rapport des membres exige qu'il soit rendu dans les deux endroits de la même manière. Saint Jérôme, après avoir rapporté la version des Septante : *Ipse servabit*, observabit insidiandi causa, *caput tuum, et tu servabis ejus calcaneum*, dit lui-même : « Melius habet in hebræo : *Ipse conteret caput tuum, et tu conteres ejus calcaneum* » (*Lib. hebr. quæst. in Gen.*). Il faut cependant remarquer qu'il y a des exemplaires de la Vulgate où on lit, non *ipsa,* mais *ipse* pour *ipsum*, scil. *semen* mulieris, en rapportant le pronom masculin, comme l'ont aussi fait les Septante, à l'idée plutôt qu'au

16. Mulieri quoque dixit: Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos; in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui.
I Cor. 14. 34.

17. Adæ vero dixit: Quia audisti vocem uxoris tuæ, et comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi ne comederes, maledicta terra in opere tuo; in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ.

16. Il dit aussi à la femme : Je multiplierai tes peines et tes grossesses; tu enfanteras des fils dans la douleur, et tu seras sous la puissance de l'homme, et il te dominera.

17. Et il dit à Adam : Parce que tu as écouté la voix de ta femme, et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais ordonné de ne point manger, la terre est maudite dans ton œuvre; ce n'est qu'avec beaucoup de travail que tu te nourriras d'elle tous les jours de ta vie.

---

mot; et c'est ainsi, selon la remarque de Martianay sur la *Divina Biblioth.*, que paraît avoir écrit saint Jérôme. — Cette première prophétie, à laquelle on a donné le nom de *Protoévangile,* est à la vérité la plus générale et la plus indéterminée de toutes; mais c'est en même temps la plus compréhensive et la plus profonde. Elle domine toutes celles qui dans la suite auront encore pour objet l'annonce du salut, lesquellés n'en seront que le développement. Mais elle ne paraît dans tout son jour qu'à la lumière de l'histoire de la rédemption, en face de son accomplissement. Le Nouveau Testament est la clef de cet hiéroglyphe, et ce n'est que dans l'Evangile que le Protoévangile trouve sa complète exposition. Toutefois il n'y pas de doute que déjà nos premiers parents n'en aient eu toute l'intelligence nécessaire pour leur salut. Voy. sur cette prophétie Hengstenberg, *Christolog. des A. T.*, t. I, p. 4 et suiv. (2e édit.); Reinke, *Beitr. zur Erklær.d. A. T.*, t. II, p. 414 et suiv.; Mgr Meignan, *les Prophét. messian. de l'A. T., Proph. du Pentat.*, p. 205 et suiv.; MM. Bacuez et Vigouroux, *Manuel bibliq.*, t. I, p. 391 et suiv. (2e éd.).

16. — Après qu'une éclatante revanche et la victoire finale sur leur séducteur ont été montrées en perspective aux deux coupables, eux-mêmes ont à entendre leur propre sentence. La femme, pour une jouissance terrestre, a enfreint le divin précepte : elle en sera punie par d'innombrables douleurs. — *Multiplicabo ærumnas tuas...* D'après l'hébreu : « Je multiplierai beaucoup tes douleurs... » « Tes douleurs et tes grossesses » est mis pour : tes douleurs, et spécialement celles qui accompagneront tes grossesses. Que la femme devienne mère, c'est une bénédiction du Créateur et sa volonté primitive; mais que ses grossesses soient accompagnées de tant d'incommodités, et qu'elle doive mettre au monde ses enfants parmi des douleurs qui menacent sa vie et la leur, c'est en quoi consiste le châtiment. De plus, non seulement la femme est sortie des rapports de dépendance où Dieu l'avait placée à l'égard de l'homme, pour obéir au serpent, mais elle a encore fait partager à l'homme sa révolte contre Dieu. En punition, elle se sentira entraînée par une véhémente inclination vers l'homme; et, outre qu'elle ira ainsi se jeter d'elle-même au millieu des douleurs qu'on vient de voir, comme un coupable qui court spontanément au supplice, une domination dure et amère, dont elle portera le joug en gémissant, prendra la place de la douce supériorité que Dieu avait d'abord donnée à l'homme sur elle. L'espèce d'esclavage où la femme est encore réduite dans le monde païen et musulman montre la rigueur avec laquelle s'est exécutée cette sentence, et en même temps la grâce de l'Evangile, qui seul, en détruisant le péché, et en rapprochant, à proportion de l'empire qu'il exerce, l'humanité de sa condition primordiale, a adouci le sort de la femme, et lui a rendu, avec sa dignité, la place qui lui appartient dans la famille.

17. — *Adæ vero dixit.* Dans le texte original, אָדָם, *Adam,* est employé ici pour la première fois comme nom propre, sans article. — *Quia audisti vocem uxoris tuæ...* Au lieu de : « maledicta terra in opere tuo », on lit dans le texte hébreu : « maudite est la terre à cause de toi ». Adam, écoutant la voix de sa femme, qui était soumise à son autorité et qu'il aurait dû ramener à Dieu, plutôt que celle de Dieu lui-même, son souverain maître, a mangé du fruit défendu : désormais la terre, maudite à cause de lui, c'est-à-dire, dépouillée de son heureuse fécondité, ne lui donnera plus spontanément ses fruits; ce n'est qu'à force de travail et de peine qu'il pourra lui arracher la nourriture nécessaire à l'entretien de sa vie. Il

18. Elle te produira des épines et des ronces, et tu mangeras l'herbe de la terre.

19. C'est à la sueur de ton visage que tu te nourriras de pain, jusqu'à

18. Spinas et tribulos germinabit tibi, et comedes herbam terræ.

19. In sudore vultus tuis vesceris pane, donec revertaris in terram de

---

lui a pris un fruit que Dieu lui refusait : elle lui refusera ceux qu'elle s'empressait de lui offrir. Il s'est révolté contre son Créateur, et a fait servir la nature à sa révolte : outragée par l'abus qu'il a fait d'elle, et atteinte elle-même par sa prévarication, la nature se montrera à son tour rebelle envers lui, et servira d'instrument pour son supplice. Le sens de la Vulgate, dont l'auteur, ainsi que les Septante, semble avoir lu בַּעֲבֹדָתֶךָ, *in opere tuo*, pour בַּעֲבוּרֶךָ, *propter te*, est que la terre est désormais dépouillée de sa fécondité, de sorte que ce n'est que par un travail pénible, continuel, que l'homme lui arrachera ses fruits. — *In laboribus comedes ex ea.* A la lettre, dans l'hébreu : « dans la douleur tu la mangeras », à savoir, la terre, prise par synecdoche pour ses produits, de même que dans Isaïe, I, 7.

18. — *Spinas et tribulos germinabit tibi.* La terre, « féconde dans son origine, dit Bossuet, et produisant d'elle-même les meilleures plantes, maintenant, si elle est laissée à son naturel, n'est fertile qu'en mauvaises herbes : elle se hérisse d'épines; menaçante et déchirante de tous côtés, elle semble même nous vouloir refuser la liberté du passage, et on ne peut marcher sur elle sans combat » (*Elév. sur les myst.*, VIe sem., XIIe élév.). — *Et comedes herbam terræ;* proprement : « agri ». « L'herbe des champs » est opposée aux fruits des arbres du jardin d'Eden « Il semble, dit Bossuet, que, dans l'innocence des commencements, les arbres devaient d'eux-mêmes offrir et fournir à l'homme une agréable nourriture dans leurs fruits; mais depuis que l'envie du fruit défendu nous eut fait pécher, nous sommes assujettis à manger l'herbe que la terre ne produit que par force; et le blé dont se forme le pain, qui est notre nourriture ordinaire, doit être arrosé de nos sueurs » (*Ibid.*). Dieu avait cependant dès l'origine assigné à l'homme pour nourriture les herbes avec les fruits des arbres, ci-dess., I, 29. Il est vrai que dans le paradis terrestre il n'a été question que de ces derniers : d'où l'on peut inférer qu'ils y formaient, sinon la seule nourriture, du moins la principale.

19. — *In sudore vultus tui.* « A la sueur de ton visage » forme contraste avec la facile culture du paradis terrestre. — *Donec revertaris in terram...* « Homme, dit Bossuet, voilà donc ta vie : éternellement tourmenter la terre, ou plutôt te tourmenter toi-même en la cultivant, jusqu'à ce qu'elle te reçoive toi-même et que tu ailles pourrir dans son sein. O repos affreux ! ô triste fin d'un continuel travail ! » (*Ibid.*) C'est là qu'aboutit l'orgueil qui a voulu s'élever jusqu'à Dieu : Dieu le remet en face du néant d'où il est sorti, et le condamne à y rentrer. Ainsi s'accomplit la menace qu'il avait faite : « Au jour que tu en mangeras, de mort tu mourras », et qui entre aussitôt en exécution. Dès ce moment, en effet, l'homme fut sous l'action de la mort, et son dernier soupir ne devait plus être que le dernier des coups qu'elle lui porterait. *Nous mourons tous les jours*, pouvons-nous dire avec saint Paul, et notre vie n'a pas plus tôt commencé que nous commençons à mourir. Si la vie de nos premiers parents ne finit pas incontinent après qu'ils eurent mangé du fruit défendu, la raison en est dans la divine miséricorde, qui voulait leur donner le temps de la pénitence, et dans cette providence infiniment sage qui, plutôt que de détruire dans sa source le genre humain, pour lequel le reste avait été fait, a résolu de disposer toutes choses de manière à arriver au but de la création nonobstant le péché, et en y faisant même servir le péché. Dans la mort est compris tout le triste cortège de maladies et de souffrances qui l'accompagnent et lui frayent le chemin. — Par la mort corporelle était figurée à l'homme une autre mort plus affreuse, celle de l'âme, qu'il avait directement encourue par le péché, et dont la mort du corps n'était qu'une conséquence. C'est Dieu qui est la vie de l'âme, comme l'âme est la vie du corps : ne répugnerait-il pas que le corps restât en vie lorsque l'âme est morte ? « L'âme qui a perdu volontairement Dieu, qui était son âme, dit Bossuet, est punie de sa défection par son inévitable séparation d'avec le corps qui lui est uni; et la perte que fait le corps, par nécessité, de l'âme qui le gouverne et le perfectionne, est le juste supplice de celle que l'âme a faite volontairement de Dieu, qui la vivifiait par son union... — Mais la grande peine du péché, celle qui lui est seule proportionnée, c'est la mort éternelle; et cette peine du péché est enfermée dans le péché même. Car, le péché n'étant autre chose que la séparation volontaire de l'hom

qua sumptus es: quia pulvis es, et in pulverem reverteris.

ce que tu retournes dans la terre d'où tu as été tiré : car tu es poussière, et tu retourneras en poussière.

---

me qui se retire de Dieu, il s'ensuit de là que Dieu se retire aussi de l'homme, et s'en retire pour jamais, l'homme n'ayant rien par où il puisse s'y rejoindre de lui-même : de sorte que, par ce seul coup que se donne le pécheur, il demeure éternellement séparé de Dieu, et Dieu forcé par conséquent à se séparer de lui, jusqu'à ce que, par un retour de sa pure miséricorde, il lui plaise de revenir à son infidèle créature : ce qui n'arrivant que par une pure bonté que Dieu ne doit point au pécheur, il s'ensuit qu'il ne lui doit autre chose qu'une éternelle séparation et soustraction de sa bonté, de sa grâce et de sa présence ; mais dès là son malheur est aussi immense qu'il est éternel. Car que peut-il arriver à la créature privée de Dieu, c'est-à-dire, de tout bien ? que peut-il lui arriver, sinon tout mal ? *Allez, maudits, au feu éternel* (Matth. xxv, 41) » (*Elév.*, etc., VI[e] sem., xv[e] et xvi[e] élév.). — Il faut encore remarquer que, bien que chacun des coupables ait sa punition particulière, elle ne lui est toutefois pas si exclusivement propre, que l'autre n'y participe aussi à sa manière. Ainsi la mort est commune à tous les deux sans aucune différence ; la malédiction du sol et la nécessité du travail, qui en est la suite, ne pèsent guère moins sur l'un que sur l'autre, et, si les plus grandes peines du mariage sont pour la femme, l'homme est cependant loin d'en être exempt. Trop souvent le mariage est un supplice pour les deux époux : « on est, comme dit Bossuet, une dure croix l'un à l'autre, et un tourment dont on ne peut se délivrer : unis et séparés, on se tourmente mutuellement » (*Ibid.*, xi[e] élév.). La concupiscence, qui a plus manifestement le caractère de châtiment pour la femme, est aussi la source des plus grands maux pour l'homme, dont elle compromet à la fois, si elle n'est réprimée par des efforts plus ou moins pénibles, le bonheur temporel et éternel. Tous les châtiments infligés à nos premiers parents peuvent se résumer en ces deux mots : ils ont été dépouillés des dons surnaturels, et blessés même dans les dons naturels qu'ils avaient reçus de leur Créateur. — Ils ne sont pas morts dans leur péché : ils en ont fait pénitence et se sont sauvés. C'est ce qu'enseigne clairement le livre de la Sagesse, x, 1 : « Hæc (Sapientia) illum qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum a delicto suo » ; et saint Augustin dit que c'est le sentiment de toute l'Église (*Epist.* 164, ad Evod.). — Comme il résulte déjà assez de ce que nous avons dit jusqu'ici, ce n'est pas seulement pour eux-mêmes que nos premiers parents ont perdu la justice originelle, encouru la disgrâce de Dieu, et sont tombés dans un abîme de maux, mais encore pour toute leur postérité. Nous n'avons pas encore vu le jour, que nous sommes déjà, selon l'expression de saint Paul, *natura filii iræ*. « Quand Dieu fit l'homme si parfait, dit Bossuet ; quand il voulut faire dépendre de lui seul l'être et la vie de toutes les nations, de toutes les races, de tous les hommes particuliers jusqu'à l'infini, si Dieu voulait, il mit en même temps une telle unité entre lui et ses enfants, qu'il pût être puni et récompensé en eux comme il serait en lui-même, et peut-être plus. Car Dieu a inspiré aux parents un tel amour pour leurs enfants, que naturellement les maux des enfants leur sont plus sensibles et plus douloureux que les leurs, et qu'ils aiment mieux les laisser en vie que de leur survivre : de sorte que la vie de leurs enfants leur est plus chère que la leur propre... — Ce caractère paternel a dû se trouver principalement dans celui qui est non seulement le premier de tous les pères, mais encore père par excellence, puisqu'il a été établi le père du genre humain. Après donc que, dès l'origine et nouvellement sorti des mains de Dieu, il eut transgressé ce commandement si facile par lequel Dieu avait voulu éprouver sa soumission et l'avertir de sa liberté, il était juste qu'il le punit non seulement en lui-même, mais encore dans ses enfants, comme étant une portion des plus chères de sa substance, et quelque chose qui lui est plus intimement uni que ses propres membres. De sorte que les enfants futurs de ce premier père, c'est-à-dire, tout le genre humain, qui n'avait d'être ni de subsistance qu'en ce premier père, devinrent le juste objet de la haine et de la vengeance divine. Tout est en un seul ; et tout est maudit en un seul : et ce père malheureux est puni dans tout ce qu'il contient en lui-même d'enfants, depuis la première jusqu'à la dernière génération. — Si Dieu est juste à punir, il l'est encore plus à récompenser. Si Adam eût persévéré, il eût été récompensé dans tous ses enfants, et la justice originelle eût été leur héritage commun. Maintenant ils ont perdu en leur père ce que leur père avait reçu pour lui et pour eux ; et, privée de ce grand don, la nature humaine devient et malheureuse et maudite dans ses branches, parce qu'elle l'est dans

20. Et Adam donna à sa femme le nom d'Ève, parce qu'elle était la mère de tous les vivants.

20. Et vocavit Adam nomen uxoris suæ, Heva, eo quod mater esset cunctorum viventium.

---

sa tige. — Considérons la justice humaine : nous y verrons une image de cette justice de Dieu. Un père dégradé perd sa noblesse et pour lui et pour ses enfants, surtout pour ceux qui sont à naître; ils perdent en lui tous leurs biens, lorsqu'il mérite de les perdre. S'il est banni et exclu de la société de ses citoyens et comme du sein maternel de la terre natale, ils sont bannis avec lui à jamais. Pleurons, malheureux enfants d'un père justement proscrit : race dégradée et déshéritée par la loi suprême de Dieu, et bannis éternellement autant que justement de la cité sainte qui nous était destinée dans notre origine, adorons avec tremblement les règles sévères et impénétrables de la justice de Dieu, dont nous voyons les vestiges dans la justice, quoique inférieure, des hommes » (*Ibid.*, VIIe sem., IIe élév.). — « Mais en quoi consiste précisément le péché originel ? Pour nous en faire une idée juste, il faut d'abord distinguer dans le péché d'Adam, comme dans tout péché mortel, l'acte du péché et l'effet produit dans son âme par cet acte. L'acte a été passager; mais, en dépouillant son âme de la grâce sanctifiante, il l'a mise dans un état d'éloignement et d'aversion à l'égard de Dieu qui de sa nature devait être permanent, de sorte qu'il n'y avait que la miséricorde infinie du Créateur qui pût l'en tirer. A cet état d'éloignement et d'aversion a répondu de la part de Dieu une disposition analogue : chez lui aussi l'aversion et la colère a remplacé l'amour. Or cet état dans lequel le péché d'Adam a mis son âme, cette disposition hostile qui a survécu à l'acte coupable, est ce qui passe dans ses descendants et en fait des *enfants de colère*, comme s'exprime saint Paul, Eph. II, 3; c'est en quoi consiste proprement le péché originel. — Les suites du péché originel ont été désastreuses pour le genre humain. C'est de là qu'est venu sur lui ce *joug pesant* dont on peut voir le lamentable tableau dans l'Ecclésiastique, ch. XL, 1 et suiv. Outre les innombrables maux physiques dont il est formé, l'état malheureux de l'âme asservie sous la pesanteur du corps a fait penser à des philosophes même païens que « le corps était « à l'âme un poids accablant, une prison, un « supplice semblable à celui que ce tyran fai« sait souffrir à ses ennemis, qu'il attachait « tout vivants avec des corps morts à demi « pourris. Ainsi, disent ces philosophes, nos « âmes vivantes sont attachées à ce corps « comme à un cadavre ». Ils ne pouvaient concevoir qu'un tel supplice se pût trouver dans un monde gouverné par un Dieu juste, sans quelque péché précédent ; et ils donnaient aux âmes une vie hors du corps avant la naissance, où, s'abandonnant au péché, elles fussent précipitées des cieux dans cette prison du corps. Voilà ce qu'on pouvait dire, quand on ne connaissait pas la chute du genre humain dans son auteur. Les mêmes philosophes se plaignaient encore contre la nature, comme étant non pas une bonne mère, mais une marâtre injuste, qui nous avait formés avec un corps nu, fragile, infirme et mortel, et un esprit faible à porter les travaux, aisé à troubler par les terreurs, inquiet dans les douleurs et enclin aux cupidités les plus déréglées. De dures expériences ont fait connaître à ces philosophes le joug pesant des enfants d'Adam ; et, sans en savoir la cause, ils en sentaient les effets. Adorons donc ce Dieu qui nous en révèle les principes : adorons les règles sévères de sa justice, et acquiesçons en tremblant à la rigoureuse sentence du Ciel ». Bossuet, *Elévations*, etc., VIIe sem., V^e élév. Voy. aussi V^e et VIe élév.

20. — *Et vocavit Adam nomen uxoris suæ Heva*... On explique ordinairement חַוָּה, CHAVVAH, par *vivifiante, qui donne la vie*. Selon Keil et Dillmann, c'est une forme archaïque pour חַיָּה, *vie*, ζωή, comme le rendent les Septante. La première explication répond mieux à la raison pour laquelle il est dit que ce nom fut donné à la première femme. Cette raison est qu'« elle a été la mère de tout vivant », c'est-à-dire, de tous les hommes. L'unité d'origine de l'espèce humaine ne pouvait être plus clairement énoncée. Nous verrons encore plus tard tous les peuples de l'univers rattachés aux trois fils de Noé comme à trois ruisseaux sortis d'une même source, qui remonte à Adam et à Eve. C'est un dogme fondamental du christianisme, qui, en proclamant la nécessité de la rédemption pour tous les hommes, part de la croyance que tous ont péché en un seul, en Adam; et nous n'avons pas à rougir de ce dogme en face des sciences naturelles. De toutes les recherches faites sur ce point il résulte en effet qu'il y a bien parmi les hommes des races distinctes, des variétés plus ou moins tranchées, mais que ces variétés constituent, non des espèces différentes d'un même genre, mais seulement des variétés d'une même espèce. C'est ce dont témoignent la conformité des phéno-

21. Fecit quoque Dominus Deus Adæ et uxori ejus tunicas pelliceas, et induit eos;

22. Et ait: Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum : nunc ergo ne forte mittat manum suam, et sumat etiam de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.

21. Et le Seigneur Dieu fit à Adam et à sa femme des tuniques de peau, dont il les revêtit;

22. Et il dit : Voilà Adam devenu comme l'un de nous, sachant le bien et le mal ! Maintenant donc, de peur qu'il ne porte sa main à l'arbre de vie, et ne prenne son fruit, et n'en mange, et ne vive éternellement.

---

mènes physiologiques et pathologiques chez tous les hommes, la même structure anatomique, les mêmes facultés fondamentales de l'âme et les mêmes traits principaux du visage, les mêmes limites de la durée de la vie, la même température normale du corps et la même fréquence moyenne du pouls, la même durée de la grossesse et la fécondité indéfiniment persévérante des unions entre des individus de toutes les races. Une pareille conformité ne se trouve nulle part dans le regne animal entre des espèces différentes. Voy. M. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine.* — On a objecté le peuplement de l'Amérique antérieurement à la découverte de ce pays par les Européens. Mais « l'étude des caractères physiques conduit à admettre que l'Amérique a été peuplée par des émigrants partis de l'ancien monde et appartenant de près ou de loin aux trois races principales que présente celui-ci : la blanche, la jaune et la noire ». C'est ce que M. de Quatrefages, à qui nous empruntons ces paroles, a très bien montré dans l'ouvrage cité plus haut, p. 405 et suiv. Voy. encore, pour plus de détails, MM. Bacuez et Vigouroux, *Man.*, *bibliq.*, t. Ier, p. 406 et suiv. — Il ne pouvait manquer de se produire, sur l'origine de l'homme, bien des erreurs tenant aux divers systèmes religieux et philosophiques qui, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, se sont partagé le genre humain. Des religions païennes, du matérialisme et du panthéisme, devaient naturellement sortir, sur ce point comme sur tant d'autres, des enseignements bien différents de ceux de la Genèse. Parmi toutes ces fausses doctrines, celle qui a fait le plus de bruit dans ces derniers temps est la théorie de l'évolution ou du transformisme, appelée aussi, du nom de son auteur, darwinisme, qui prétend expliquer l'origine de tous les êtres par des évolutions ou transformations successives. Sur ce système et autres semblables, dont l'exposition et la réfutation nous mèneraient trop loin, on peut voir : Mgr Meignan, *le Monde et l'Homme primitif*, p. 167 et suiv.; M. Vigouroux, *Manuel bibliq.*, *Anc. Testam.*, t. I. p. 366 et suiv.; *les Livres saints et la Critiq. rational.*, t. Ier, p. 556 et suiv.; *la Science catholiq.*, n° 1er (15 décembre 1886) et suiv.

21. — *Fecit quoque Dominus Deus Adæ*... Cela ne doit pas s'entendre dans un sens grossièrement littéral, comme si Dieu, de ses doigts, leur avait cousu des tuniques. Il les leur fit sans doute par leurs mains, en leur donnant ses ordres et sa direction pour cela, et consacra ainsi, comme nécessaires depuis le péché, les lois de la pudeur. Il leur montra en même temps par le fait que l'empire qu'il leur avait donné sur les animaux allait jusqu'au pouvoir de leur ôter la vie pour les faire servir à leur bien-être.

3° *Adam et Ève sont chassés du paradis terrestre* ℣℣. 22-24.

22. — ***Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est***... Ces paroles font allusion à la promesse du serpent par laquelle l'homme s'est laissé séduire. C'est une ironie bien due à sa folle présomption, et qui, très différente de la dérision et du sarcasme, n'exclut nullement la compassion pour son malheur, de sorte qu'elle n'a rien qui répugne ici, où la rigueur se montre jointe à la miséricorde. Selon Bossuet, Dieu parle « en lui-même et aux personnes divines, et, si l'on veut, aux saints anges » (*Elév.*, etc., VIe sem., XIVe élév.). Mais cette dernière hypothèse ne me semble guère vraisemblable. Keil et autres voient ici le pluriel de majesté dont il a déjà été question plus haut. Cette explication pourrait être admise, si Dieu disait : *comme nous*; mais elle n'est guère compatible avec la manière fort différente dont il s'exprime. — *Ne forte mittat manum suam*... Il résulte assez clairement de ces paroles que nos premiers parents n'avaient pas encore mangé du fruit de l'arbre de la vie : d'où l'on peut inférer qu'il n'y avait que peu de temps qu'ils étaient dans le paradis terrestre. La miséricorde paraît encore ici autant que la justice. Dans la situation où l'homme se trouvait réduit, à quoi lui eût servi l'immortalité, sinon à éterniser son supplice ? Du reste, il est

23. Et le Seigneur Dieu le fit sortir du paradis de délices, afin qu'il travaillât la terre d'où il avait été tiré.

24. Et il chassa Adam; et il plaça devant le paradis de délices des ché-

23. Et emisit eum Dominus Deus de paradiso voluptatis, ut operaretur terram de qua sumptus est.

24. Ejecitque Adam; et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim,

difficile de ne pas voir encore dans ces paroles une teinte d'ironie : car, l'homme étant condamné à mort par le divin juge, quel fruit, quel remède aurait pu prévaloir contre une telle sentence? L'arbre de la vie aurait pu le faire vivre plus longtemps, mais non plus le rendre immortel. Cet arbre, selon l'observation de Bossuet, nous a été rendu dans la croix du Sauveur. Voy. plus haut, II, 9, note.

23. — *Et emisit eum Dominus Deus de paradiso...* L'historien passe ici des paroles au fait; la proposition restée en suspens à la fin du verset précédent continue en se transformant en recit de l'action qu'elle devait énoncer. « Pour cultiver le sol », en exécution de la sentence prononcée contre lui. Quels ne furent pas ses regrets, ses larmes et sa confusion, lorsqu'il vint à considérer la perte horrible qu'il avait faite, à mesurer la profondeur de l'abime où il s'était précipité avec tous ses descendants! Il ne lui fallut rien moins, sans doute, qu'une foi vive et un puissant secours de la grâce pour l'empêcher de tomber dans le désespoir à la vue d'un si étrange malheur.

24. — *Et collocavit ante paradisum voluptatis Cherubim...* Plus exactement d'après l'hébreu : « et il plaça à l'orient du jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive tournoyant pour garder le chemin de l'arbre de la vie ». Lange infère de là que c'est aussi de ce côté du jardin qu'Adam et Eve sortirent. Ils ne quittèrent pas toutefois la contrée d'Eden : Caïn est le premier qui le fit à l'occasion que nous verrons plus loin. Les « chérubins » sont des esprits supérieurs, dont nous verrons dans la suite les attributs et la figure symbolique. Ils paraissent ici comme les exécuteurs du divin jugement. La « flamme du glaive tournoyant », c'est-à-dire, une épée qui, dans les mains des chérubins sans doute, s'agitait continuellement en flamboyant, symbole du feu consumant de la colère divine.

Nous avons maintenant la solution que la Révélation donne au grand problème de l'origine du mal. Elle nous montre dans le mal physique le châtiment du mal moral, qui a lui-même sa source dans l'abus de la liberté donnée à la créature raisonnable afin qu'elle fût en état de faire le bien avec mérite, et de parvenir ainsi à la récompense qui lui était proposée dans la possession du souverain bien. Cet abus dans l'homme a été provoqué par un être supérieur déjà mauvais, mais dépendant de Dieu, dont il est forcé de subir les châtiments; sa créature, par conséquent, et bon dans le principe, puisque rien d'autre n'a pu sortir des mains de Celui qui est la bonté par essence; de sorte que sa malice actuelle n'a d'autre cause possible que l'abus spontané de sa liberté. Le premier homme ayant encouru la colère de Dieu, tout le genre humain, renfermé en lui comme dans sa tige, a été enveloppé dans sa disgrâce. Enfants malheureux d'un père coupable, et participant nous-mêmes à son péché, dépouillés en sa personne de la justice originelle et des dons précieux qui l'accompagnaient, sujets à toutes les souffrances comme capables de tous les crimes, il n'y aurait rien de comparable à la grandeur de notre infortune, si elle n'était encore surpassée par la merveille de notre réparation. Mais *où a abondé le péché a surabondé la grâce* (Rom. v, 20), à tel point que, si nous voulons y correspondre, non seulement nous n'aurons rien à regretter de notre condition primitive, mais les ineffables biens que nous possédons en Jésus-Christ rendront notre condition actuelle de beaucoup préférable. Aussi l'Eglise, dans l'enthousiasme de son admiration et de sa reconnaissance à la vue de ces biens, dont le péché d'Adam a été pour nous l'occasion, ne peut-elle s'empêcher de s'écrier : « O heureuse faute, qui a mérité d'avoir un tel et si grand rédempteur! » (*Miss. rom., Sabb. sanct.*) — Le péché originel est un mystère, sans doute, quoiqu'il ait aussi ses côtés lumineux et très accessibles à la raison; mais c'est un mystère sans lequel tout est mystère, et qui a été entrevu par les philosophes païens eux-mêmes, impuissants à expliquer autrement cet abime de misère qu'on appelle l'homme. Voy. plus haut, ℣ 19, note. — Le souvenir de la chute primitive et du rôle important qu'y a joué le serpent, s'est perpétué dans les traditions de tous les peuples, et confirme d'une manière éclatante la vérité du récit mosaïque. « Chez les Egyptiens, dit M. Ancessi, l'arbre de vie ne nous apparait guère que sur les monuments funéraires. Les récits de la Tradition avaient appris sans doute que l'arbre divin ne poussait plus sur cette terre, et qu'on ne cueillait ses fruits que dans un monde meilleur. Dans cette vieille civilisation, qui avait gardé tant de souvenirs des

et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ.

rubins brandissant un glaive de feu, pour garder le chemin vers l'arbre de vie.

premiers âges, cet arbre mystérieux n'est jamais séparé de l'eau de la vie; et nos dessins montrent la déesse *Nut*, ou plutôt la personnification des régions célestes, épanchant l'eau de l'immortalité du milieu des rameaux divins. Les âmes, sous les formes symboliques des oiseaux à têtes humaines, viennent s'abreuver à la source de la régénération. Elles ouvrent leurs mains pour ramener sur leurs lèvres le breuvage céleste » (*Atlas géogr. et archéol.*, *Index archéol.*, p. 2, et pl. I). — Il est difficile, remarque M. Vigouroux, de ne pas reconnaître l'arbre de vie de l'Eden « dans l'arbre sacré qu'on voit très souvent représenté sur des monuments de tout genre, bas-reliefs, peintures et cylindres babyloniens. « On rencontre fréquemment, « comme on sait, sur les monuments as- « syriens un arbre sacré, qui, d'après son « apparence, ne peut avoir été d'abord qu'un « cyprès; de chaque côté est un prêtre te- « nant à la main une pomme de pin et ren- « dant hommage à l'arbre. Il résulte du « fait que cet arbre est d'une espèce de bois « incorruptible, le cyprès, qu'il symbolise la « vie, la vie impérissable, éternelle. C'est ce « que démontre la présence des prêtres, pla- « cés en adoration à côté de lui, et surtout « la circonstance suivante. Sur les cercueils « découverts à Warka et conservés mainte- « nant au British Museum, on voit une « représentation unique : c'est celle de l'ar- « bre de vie; elle signifie nécessairement « la vie éternelle, l'immortalité... » (Schrader, *Semitism. u. Babylonism.*, dans les *Iahrbüch. für protest. Theol.*, 1875, t. I, p. 124). — Cet arbre mystérieux a pris, sur les monuments, une forme conventionnelle et hiératique qui ne permet pas de le déterminer botaniquement avec une entière certitude. Si ce n'est pas le cyprès, c'est l'*asclepias acida*, la même plante que le *soma* sacré des anciens Aryas. Il n'est pas représenté partout de la même manière. Cependant il est toujours de hauteur moyenne, au port pyramidal; sa base porte un bouquet de larges feuilles; ses rameaux sont nombreux, quelquefois terminés par un cône semblable à celui du pin. Cet arbre sacré est incontestablement un des emblèmes les plus élevés de la religion. Il est toujours accompagné de personnages qui attestent sa haute importance : ce sont tantôt des figures royales en adoration, tantôt des génies ailés, ordinairement à tête d'aigle ou de percnoptère, préposés à sa garde et lui présentant, comme nous venons de le voir, la pomme de pin. Souvent, au-dessus de la plante sacrée, plane l'image symbolique du dieu suprême, Ilu, c'est-à-dire, le disque ailé, surmonté ou non du buste humain; quelquefois elle est entourée des sept étoiles de la grande Ourse, du soleil et de la lune. — Quoique aucun texte ne nous ait encore révélé ce qu'est cette plante si révérée, on ne peut guère s'empêcher d'y voir, comme l'observe M. Schrader, ce fameux arbre de vie dont nous parlent non seulement les premiers chapitres de la Genèse, mais que mentionnent aussi toutes les traditions paradisiaques : celle de l'Inde, qui appelle cet arbre *Kalpavrikscha*, *Kalpadruma* ou *Karpataru*, « arbre « des désirs » ou « des périodes »; celle des Iraniens, qui le fait sortir du milieu même de la source *Ardvi-Çura*, dans l'*Airyanavaêgo;* celle des Sabiens ou Mendaïtes, qui le nomment *Setarvan*, et dont le témoignage mérite ici d'autant plus d'attention qu'ils ont hérité d'un grand nombre de traditions babyloniennes. — Les Hindous varient d'opinions sur la nature de l'arbre paradisiaque; mais dans les livres mazdéens, c'est presque constamment le *haoma* qui est la plante de vie. Les Aryas de l'Inde attachaient une idée analogue à leur *soma :* car ils appelaient *amritam* ou « ambroisie », liqueur qui rend immortel, la liqueur enivrante qu'ils fabriquaient en pilant dans un mortier les rameaux du soma et qu'ils offraient ensuite en libation aux dieux. Le « haoma » et son jus sacré est aussi appelé dans le Yaçna « celui « qui éloigne la mort ». Or qu'ont fait les Perses lorsqu'ils ont voulu représenter sur leurs œuvres d'art le haoma ou soma? Ils ont reproduit sur leurs gemmes et sur leurs cylindres, depuis l'époque des Achéménides jusqu'à celle des Sassanides, la figure conventionnelle de la plante sacrée babylonienne, quoiqu'elle ne réponde à aucun type de la nature. Ils avaient donc reconnu une certaine analogie entre leur plante sacrée et celle des Chaldéens. Les Perses n'ont fait d'emprunt à l'art chaldéo-assyrien qu'avec beaucoup de réserve et de discernement, et ils n'ont adopté, parmi les symboles religieux de leurs sujets conquis, que ceux qui pouvaient s'appliquer au mazdéisme le plus pur, tels que la représentation symbolique d'Ilu, dont ils se servirent pour figurer Ahuramazda ou Ormuzd. L'adoption du type assyrien de la plante sacrée, comme image du haoma, est donc un indice décisif de l'assimilation qui existait à leurs yeux entre ces deux symboles,

et une preuve en faveur du rapprochement que nous établissons entre l'arbre mystérieux gardé par les génies sur les monuments assyro-babyloniens et l'arbre de vie des traditions paradisiaques. — Au sud de Babylone, dans la Chaldée proprement dite, l'image symbolique adoptée plus tard par les Perses ne se retrouve plus dans ce pays. C'est le palmier qui semble avoir été considéré comme l'arbre sacré, l'arbre de vie; il était le trésor des habitants, qu'il nourrissait de ses fruits, et dont ils tiraient une liqueur fermentée et enivrante : aussi, dans un de leurs chants, au rapport de Strabon (XVII, XIV), ils lui attribuaient autant de bienfaits qu'ils comptaient de jours dans l'année. Quelques-uns des monuments où le palmier est figuré comme plante sacrée laissent entrevoir que, chez les Chaldéens et les Babyloniens, il y avait, sur l'arbre du paradis, des mythes en action, dont les textes cunéiformes nous révèleront peut-être un jour le secret. Il y a même dans la collection publiée par Félix Lajard un antique cylindre babylonien en chlorite terreuse, reproduit aussi par G. Smith, qui représente un arbre aux rameaux étendus horizontalement, d'où pendent deux gros fruits, devant lesquels sont assis face à face deux personnages, un homme et une femme. L'homme a le front armé de cornes de taureau; la femme est sans attributs. Sa robe est plus ornée que le vêtement du second acteur de la scène. Derrière la femme se tient un serpent. Ce serpent est dressé, et ne rampe pas encore. Il est impossible, à la vue de cette représentation, de ne pas songer au récit biblique de la tentation d'Adam et d'Eve... — Le palmier, dont nous parlent les traditions chaldéennes, est quelquefois gardé par des génies, de même que la plante sacrée babylonienne. Ces génies, qui veillent avec un soin jaloux sur l'arbre mystérieux, rappellent un autre fait rapporté par la Genèse. « Dieu plaça à l'orient (ou devant) le paradis « de délices, dit le texte inspiré, des chéru- « bins avec une épée enflammée pour garder « le chemin qui menait à l'arbre de vie ». Les chérubins jouent un rôle considérable dans la Bible : ils apparaissent sur le propitiatoire de l'arche d'alliance, dans le Saint des saints du temple de Salomon, dans la célèbre vision d'Ezéchiel. En Assyrie, nous trouvons également des êtres extraordinaires qui portent le nom de chérubins. Dans les palais de Ninive, d'énormes colosses, représentant des taureaux ailés à face humaine, sont adossés aux parois des portes; ils en sont comme les gardiens et les protecteurs. « Le taureau surveillant, qui protège la force « de ma royauté et le nom de mon hon- « neur », dit le prisme d'Assaraddon en parlant d'un de ces animaux. Ils sont appelés par les textes cunéiformes tantôt *Alapi* et tantôt *Kirubi*. — Un esprit très ingénieux, M. de Saulcy, s'est efforcé d'établir que les chérubins de l'arche d'alliance et du temple de Salomon étaient des taureaux ailés, pareils à ceux des portes des palais assyriens (*Hist. de l'art judaïq.*, p. 23-29). Nous reconnaissons qu'il y a quelque analogie entre les chérubins hébreux et ceux de Ninive; mais nous ne pouvons admettre, excepté pour les chérubins d'Ezéchiel, que leurs formes fussent identiques. Il est fort douteux que le type des « Kirubi » fût fixé en Mésopotamie, à l'époque de l'émigration d'Abraham, comme il l'a été plus tard, et il est certain qu'il a dû exister au moins des différences très considérables entre les chérubins placés sur le propitiatoire de l'arche d'alliance et le couvrant de leurs ailes étendues et ces massifs taureaux de Khorsabad aux ailes d'aigle collées contre le corps. Il n'est pas plus exact d'assigner aux chérubins hébreux une source assyrienne, qu'il ne serait exact de voir dans le sanscrit l'origine du grec. Ce sont deux traditions sœurs, qui ne découlent point l'une de l'autre; et, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, c'est dans la Genèse qu'il faut rechercher la tradition dans sa pureté native. Il faut donc admettre ici que les Assyriens appelèrent « Kirubi » les « Alapi » ou taureaux ailés qu'ils placèrent à la porte de leurs palais et qu'ils en considérèrent comme les gardiens, en souvenir de ces chérubins qui avaient gardé le paradis terrestre... — Nous n'avons pas à expliquer pourquoi on représente les chérubins sous la forme symbolique que nous leur connaissons; mais il est très vraisemblable qu'ils restèrent dans l'esprit des premiers hommes comme le type de la force, parce qu'ils avaient empêché l'homme de rentrer dans le paradis. On les symbolisa donc sous la forme de ces colosses qui réunissent tous les emblèmes de la vigueur et de la puissance dans la nature : l'homme, roi de la création, avec les cornes, image de la force ; l'aigle, roi des oiseaux ; le taureau, plein d'énergie et infatigable. Le *Kirub* est remplacé quelquefois, dans sa fonction de garde des palais assyriens, par un *nirgal* ou lion, le roi des animaux ». *La Bibl. et les Découvert. mod.*, t. I, p. 231 et suiv. (4e éd.). Cfr J.-E. Darras, *Hist. gén. de l'Egl.*, t. I, p. 192 et suiv.

La première forme du royaume de Dieu sur la terre, celle de l'innocence et du bonheur, a disparu. Elle fait place à une seconde, dans laquelle l'homme coupable doit s'efforcer de reconquérir par la pénitence les biens qu'il a perdus par le péché.

CHAPITRE IV

Caïn, premier fils d'Adam et Ève, tue son frère Abel; sa punition, ℣℣. 1-16. — Ses descendants, ℣℣. 17-24. — Seth et Enos, ℣℣. 25 et 26.

1. Adam vero cognovit uxorem suam Hevam: quæ concepit et peperit Cain, dicens: Possedi hominem per Deum.

2. Rursumque peperit fratrem ejus Abel. Fuit autem Abel pastor ovium, et Cain agricola.

3. Factum est autem post multos dies ut offerret Cain de fructibus terræ munera Domino.

1. Or Adam connut sa femme Ève; elle conçut et enfanta Caïn, disant : Je possède un homme, grâce à Dieu.

2. Et de nouveau elle enfanta son frère Abel. Or Abel fut pasteur de brebis, et Caïn agriculteur.

3. Et après des jours nombreux, il arriva que Caïn offrit des fruits de la terre en présent au Seigneur.

---

5. *Caïn et Abel et leurs sacrifices ; jalousie de Caïn.* IV, 1-7

1. — *Adam vero cognovit uxorem suam Hevam.* C'est un euphémisme connu aussi des Grecs et des Latins. La propagation du genre humain ne commence qu'après l'expulsion du paradis terrestre. Le sentiment des Pères et de la plupart des commentateurs est qu'Adam et Eve en sortirent vierges. — *Possedi hominem per Deum.* A la naissance de son premier fils, Eve s'écrie pleine de joie : « J'ai acquis un homme avec Jéhovah », avec son assistance (c'est la traduction littérale de l'hébreu) ; d'où ce fils reçoit le nom de « Caïn » : קַיִן, QAYIN, de קָנָה, QANAH, *acquérir, posséder.* La circonstance mentionnée indique assez clairement que c'est sa mère qui le lui donna. Selon Keil, le nom de « Jéhovah », le Dieu du salut, montre qu'Eve voit dans ce premier fils le commencement ou le prélude de l'accomplissement de la promesse qui lui a été faite.

2. — *Rursumque peperit fratrem ejus Abel.* הֶבֶל, *Hébel* ou *Habel*, signifie en hébreu *souffle, vanité.* Jusqu'à ces derniers temps, on a expliqué ce nom en disant qu'Eve l'a donné à son fils soit sous l'impression du néant de l'homme terrestre, soit par un pressentiment prophétique de sa fin prématurée. Aujourd'hui plusieurs savants, regardant cette étymologie comme peu naturelle, puisque la victime a été ainsi appelée avant la perpétration du crime et lorsque ses parents ne pouvaient prévoir sa fin tragique, expliquent ce nom par l'assyrien, où il signifie *fils, enfant.* D'autres cependant, comme Keil et Dillmann, ne pensent pas que cette dernière étymologie puisse être sérieusement prise en considération, encore moins prévaloir contre l'ancienne. Quant à l'objection qu'on oppose à celle-ci, rien n'empêche d'admettre, avec Payne Smith et autres, que Hébel n'a pas été le nom primitif du second fils d'Adam, mais qu'il lui fut donné comme un surnom ou un nouveau nom lorsqu'il eut disparu comme un souffle ou une vapeur. Personne n'ignore combien de pareils surnoms ou changements de nom sont fréquents dans ce livre. Ainsi Abram a reçu le nom d'Abraham ; Saraï, celui de Sarah ; Jacob, celui d'Israël, etc. — *Fuit autem Abel pastor ovium.* L'hébreu צֹאן, que la Vulgate rend par « brebis », comprend les brebis et les chèvres, le menu bétail. L'indication du genre de vie des deux frères a trait à la suite de leur histoire. Adam avait déjà sans doute commencé à se livrer à la double occupation qu'ils se partagèrent. Outre la culture de la terre, Dieu lui avait suffisamment indiqué le soin du bétail par les habits dont il l'avait revêtu. La différence du genre de vie de ses enfants ne marque pas, dit Keil, celle de leur caractère et de leurs dispositions. Cette dernière ne commence à se révéler que dans leurs sacrifices.

3. — *Post multos dies.* A la lettre, dans l'hébreu : « à la fin de jours », c'est-à-dire, au bout d'un certain temps, qui peut être plus ou moins long. Il y en a qui entendent par là une année, mais à tort. — *Munera*, מִנְחָה, une *oblation* ou un *présent*. C'est, de même que קָרְבָּן, *offrande*, le nom le plus général

4. Abel aussi offrit des premiers-nés de son troupeau, et de leur graisse. Et le Seigneur regarda favorablement Abel et ses présents.

5. Mais il ne regarda point Caïn ni

4. Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum : et respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus.

Hebr. 11. 4.

5. Ad Cain vero, et ad munera illius

---

du sacrifice. Dans la législation mosaïque, il est restreint au sacrifice non sanglant. Quoiqu'il ne soit pas fait mention d'autel, il est néanmoins vraisemblable qu'il y en avait déjà.

4. — *Abel quoque obtulit... et de adipibus eorum.* Plusieurs ne croient pas qu'Abel offrit déjà des sacrifices sanglants, et entendent l'expression : « et de leur graisse », les uns d'une manière, les autres d'une autre. D. Calmet semble se ranger à l'avis de ceux qui l'entendent du lait et de la crême. Keil, prenant ו, *et*, dans le sens explicatif qu'il a quelquefois, entend par là les plus gras des premiers-nés, en quoi il est contredit par Dillmann. Les talmudistes pensent, et ce sentiment est assez probable, que les sacrifices d'Abel étaient des holocaustes. Dans ce cas, la graisse serait mentionnée spécialement comme en formant la partie la plus excellente. Il y en a qui conjecturent que, bien que la chair des animaux ne fût pas encore une nourriture ordinaire, on mangeait déjà pourtant celle des sacrifices. Il est difficile de dire quelque chose de certain à cet égard. — *Et respexit Dominus ad Abel...* Dieu agréa le sacrifice d'Abel et lui en donna des marques sensibles, ce qu'il ne fit pas pour Caïn. La plupart des Pères et des commentateurs croient qu'il consuma par un feu envoyé du ciel les sacrifices d'Abel, ce qui ne manque pas de vraisemblance. Cfr Levit. IX, 24 ; Jud. VI, 21.

5. — *Ad Caïn vero et ad munera illius non respexit.* La cause de la différence qu'il mit entre les sacrifices des deux frères fut la différence des dispositions avec lesquelles ils les offraient, et qui se traduit dans la matière même de ces sacrifices. C'est ce qu'indique saint Paul en disant : « Par la foi, Abel a offert un sacrifice plus abondant, πλείονα θυσίαν, que Caïn » (Hebr. XI, 4). Tandis qu'Abel, pénétré des sentiments qu'inspire une foi vive, choisissait pour son oblation ce qu'il y avait de meilleur parmi les premiers-nés de son troupeau, Caïn, dont le cœur n'était pas droit envers Dieu, se contentait de lui donner, non les prémices, mais une partie quelconque des fruits de la terre. L'offrande extérieure, pour être agréable à Dieu, ne doit être que l'expression et comme l'image de l'offrande du cœur. « Non Caïni et Abelis munera Deus », dit saint Cyprien, « sed corda intuebatur, ut ille placeret in munere qui placebat in corde » (*De Orat. domin.*). — *Et concidit vultus ejus :* « et son visage tomba », s'affaissa ; l'abattement de son âme se traduisit dans celui de son visage. — C'est ici la première mention que nous trouvons des sacrifices, qui formeront jusqu'à la fin des temps la partie la plus importante du culte divin ; mais il n'y a pas de doute qu'Adam, instruit de Dieu, n'en eût déjà offert longtemps auparavant. C'est de cette manière que *l'Agneau* qui devait être la victime de propitiation pour les péchés des hommes *a été immolé* en figure *dès l'origine du monde* (Apoc. XIII, 8). Le sacrifice de Jésus-Christ rendant surabondamment à Dieu tout ce que lui devaient les créatures, voilà ce qui, pour ceux qui s'en appliquaient les mérites par la foi, donnait la vertu et l'efficacité aux anciens sacrifices, et c'est aussi la principale raison qu'on peut assigner à leur institution ; ce qui ne veut pas dire toutefois que ceux qui les offraient en eussent une connaissance distincte. — Comme il sera encore très souvent dans la suite question des sacrifices, je crois bon d'en donner dès à présent une notion exacte. « Solet sacrificium a theologis definiri : Oblatio Deo facta rei substantialis et sensibilis per ejusdem realem vel moraliter æquivalentem destructionem, legitime instituta ad agnoscendam Dei majestatem supremumque dominium, et in statu lapso ad profitendam divinam justitiam propriumque reatum. Jam vero ad accuratiorem hujus definitionis intelligentiam statuimus : 1° non omnem actum virtutis vel opus bonum esse sacrificium proprie dictum, ut liquet *a*) ex sensu omnium gentium, quæ sedulo distinguebant inter sacrificia proprie dicta et opera bona ; hinc *b*) etiam in divinis litteris ejusmodi actus solent opponi sacrificio proprie dicto : Os. VI, 6 : *Misericordiam volui, et non sacrificium ;* Ps. XXXIX, 7 : *Sacrificium et oblationem noluisti... holocaustum et pro peccato non postulasti ;* I Reg. XV, 22 : *Melior est obedientia quam victimæ : et auscultare magis quam offerre adipem arietum.* Ad hæc *c*) ejusmodi actus quilibet homo exercere potest vel debet ; sacrificium vero offerre est sacerdotum, Hebr. V, 1 ; *d*) Patres docent, præeunte S. Scrip-

non respexit : iratusque est Cain vehementer, et concidit vultus ejus.

ses présents. Et Caïn fut violemment irrité, et son visage fut abattu.

---

tura, Christum unicum obtulisse sacrificium, et in N. T. unum tantum Deo offerri sacrificium ; horum autem actuum est ingens multitudo ; *e*) sicut sacerdotium et sacrificium intime nectuntur, ita et altare et sacrificium; ad ejusmodi vero virtutum actus nullum requiritur altare... Quare si aliqui actus virtutum dicuntur sacrificium, vocantur ab aliqua analogia cum sacrificio, quia scilicet in iis reperitur vel aliqua oblatio, ut in eleemosynis ; vel immolationis species, ut in martyrio, mortificatione, votis, etc. ; vel Dei cultus, vel res per sacrificium significata. Statuimus 2° de ratione sacrificii esse aliquam *oblationem*, sed non quamlibet oblationem esse sacrificium proprie dictum : nam *a*) passim legimus in divinis litteris Deo oblata fuisse aurum, argentum, ligna, primogenitos, etc., quæ tamen non legimus Deo fuisse sacrificata. Ad hæc *b*) non omnis oblatio exigit sacerdotium et altare, sicut sacrificium. Quare 3° sacrificium superaddit aliquid oblationi ; est scilicet oblatio quinque distincta characteribus : *a*) ex parte ministri, cum non quilibet, saltem ordinario, possit sacrificium offerre, ut patet ex inductione, cum non in Synagoga solum, sed apud alias gentes, reperiantur sacerdotes, quorum munus esset sacrificia offerre ; quod et Paulus haud obscure confirmat scribens : *Omnis pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur* (Hebr. VIII, 3) ; et : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis* (ibid. V, 1) ; *b*) ex parte loci, qui est ara : *c*) ex parte finis, qui est supremus cultus Deo exhibendus ; *d*) ex parte materiæ, quæ esse debet res sensibilis, substantialis, absolute vel relative pretiosa, secundum hominum æstimationem quamdam præ se ferens dignitatem, et ad hominis sustentationem vel delectationem pertinens, cujus rationem mox reddemus ; *e*) ex parte formæ, quæ scilicet continetur actione rei oblatæ consecrativa et immutativa, qua ea physice vel moraliter seu æquivalenter in Dei honorem destruatur. Porro 4° hæc destructio significationem habet *a*) *moralem* : est enim aptissima exterior expressio summi cultus interni ; habet *b*) significationem *symbolicam*, quatenus victima substituitur offerenti. Hoc enim colligimus tum ex verbis Levit. XVII, 11 : *Anima carnis in sanguine est ; et ego dedi illum vobis, ut super altare in eo expietis pro animabus vestris, et sanguis pro animæ piaculo sit* ; tum ex ritu secundum quem is pro quo offerebatur sacrificium, victimæ debebat imponere manum, quasi translaturus sua in eam peccata : hinc ratio redditur materiæ quam sacrificiis assignavimus. Insuper *c*) continet victimæ destructio realem quamdam abnegationem, mortificationem, satisfactionem, qua homo non solum symbolice peccati sensum exprimit, sed et facto spiritum pœnitentiæ exercet renuntiando grato cuidam objecto quod ad ipsum spectat. In V. T. illi inerat *d*) significatio quoque *typica*, quatenus adumbrabat substitutionem illam qua se substituit Dei filius pro humano genere reo... Subinde ea destructio erat tantum moralis et æquivalens, ut in libationibus, cum effundebatur vinum ; subinde tantum partialis, cum scil. pars victimæ comburebatur, alia pars comedebatur aut a sacerdotibus aut etiam ab offerentibus : hinc ara erat mensa Dei, et qui admittebantur ad victimæ manducationem, admittebantur ad *mensam Dei*, in signum reconciliationis, amicitiæ et familiaritatis restitutæ. Quo in casu victimæ oblatio rationem habebat tum sacrificii, tum sacramenti. Sacrificium 5° pertinet ad genus signorum : nam sacrificium visibile, inquit Augustinus (*de Civit. Dei*, X, V), invisibilis sacrificii sacramentum, i. e., sacrum signum est. Quocirca in omni sacrificio, ut est ex lege naturæ vel determinatum institutione humana, pretium et dignitas sacrificii externi petitur ex interno ; quod etiam valet de sacrificiis V. T. divinitus præceptis : unde ad harmoniam revocantur Scripturæ Patrumque effata quæ modo enuntiant Deum voluisse ea sacrificia, modo ea noluisse atque sibi ea displicuisse. Aliter vero censendum est, si sacrificio major dignitas insit ex speciali ratione tum offerentis tum rei oblatæ, ideoque ex opere operato, ut in sacrificio Missæ. Si autem veritas dicitur res significata præ signo significante, potuit Augustinus l. c. dicere : « Illud quod ab omnibus appellatur sacrificium signum est veri sacrificii ». Convenit 6° sacrificium cum sacramento, quod utrumque pertineat ad signorum genus ; differunt tamen in pluribus, nominatim in eo quod, ut docet Suarez (disp. I, s. I), « sacrificium contineat supremum cultum Dei, i. e., immediate referatur et constituatur ad tribuendum cultum Deo..., sacramentum vero immediate referatur ad ipsos cultores Dei, quos disponit seu sanctificat ad cultum Dei. Unde fit ut sacrificium consistat in actione aliqua seu oblatione quæ ad Deum refertur, sacramentum autem in receptione seu quasi

6. Et le Seigneur lui dit : Pourquoi es-tu irrité ? et pourquoi ton visage est-il abattu ?

7. Si tu agis bien, ne recevras-tu pas la récompense ? si au contraire tu agis mal, le péché ne sera-t-il pas aussitôt à ta porte ? mais sous toi sera son désir, et tu le domineras.

6. Dixitque Dominus ad eum : Quare iratus es ? et cur concidit facies tua.

7. Nonne si bene egeris, recipies : sin autem male, statim in foribus peccatum aderit ? sed sub te erit appetitus ejus, et tu dominaberis illius.

---

passione quæ in Dei cultoribus aliquo modo suscipiatur. Et hinc etiam oritur ut idem sacrificium possit a multis offerri et omnibus prodesse, unum vero sacramentum seu usus sacramenti tantum in uno recipiatur eique tantum prosit », etc. Quæritur 7° utrum quilibet possit instituere sacrificium. Negant id passim theologi. Et sane *a*) si non omnium est sacrificium offerre, sed nonnisi eorum qui ex hominibus assumuntur et pro hominibus constituuntur, vel qui ratione auctoritatis alios repræsentant, multo minus erit cujuslibet sacrificium instituere. Præterea *b*) ad unitatem et concordiam humanæ reipublicæ expedit ut omnes conveniant in solemniori modo colendi Deum, qui consistit in sacrificio. Ad hunc vero finem consequendum necesse est ut sacrificia auctoritate publica instituantur et determinentur, nec aliter possint introduci.... Quod si aliqua sacrificia auctoritate legitima, nominatim vero divina, sunt instituta, alii actus, quamvis per se apti essent ad sacrificii rationem, nequeunt censeri actus publici, solemnes et legitimi cultus divini, sed potius cultus profanationes : sicut argentum auctoritate privata signatum acceptari non solet in pecuniam. Quare quamvis in quibusdam actibus externi cultus christiani reperiantur materia et forma oblationis per se sufficiens ad rationem sacrificii, ii tamen non sunt nisi cæremoniæ ordinatæ ad majestatem et declarationem sacrificii a Christo instituti, nullatenus autem sacrificium, quia non modo deest institutio in signum sacrificum, sed facta jam divinitus institutione unius sacrificii, excluduntur omnes aliæ oblationes a ratione sacrificii. Quapropter neque in potestate Ecclesiæ est instituere sacrificia ». (H. Hurter, *Theol. dogmat. compend.*, t. III, p. 355 et suiv. (5e éd.). Cfr J. de Maistre, *Eclairciss. sur les sacrif.* ; N. Gihr, *Das heilige Messopfer*, Dogmat.-ascet. Th., p. 1 et suiv.).

6. — *Dixitque Dominus ad eum : Quare...* Dieu cherche à faire rentrer Caïn en lui-même en lui montrant qu'il connaît la cause du noir chagrin qui paraît sur son visage, et en l'avertissant de l'abîme où l'envie qu'il porte à son frère et la haine qu'il nourrit contre lui menacent de le précipiter, s'il en les réprime.

7. — *Nonne, si bene egeris, recipies*, scil. mercedem et præmium, « tum quietem et gaudium conscientiæ, tum favorem meum » ? Corn. a Lap. *Sin autem male* egeris, *statim in foribus peccatum aderit*, « id est, peccati tui pœna (*peccatum* enim metonomice de *pœna peccati* non semel in Scriptura usurpatur, Zach. XIV, 19 ; Joan. I, 29) et vindicta præsto aderit : nullo enim tempore conscientiam habebis tranquillam, sed suppliciorum imminentium metu et culpæ admissæ recordatione continuo agitatus vitam duces anxietatibus plenam... Quæ autem sequuntur verba plenam affirmant hominis libertatem : *sed sub te erit appetitus ejus*, peccati appetitus seu concupiscentia tibi erit subjecta, et libero tuo arbitrio tu dominaberis illius. « Sub te est, o homo, « inquit sanctus Bernardus (Serm. V de « Quadrag.), appetitus tuus, et tu dominaberis « illius. Potest inimicus tuus excitare tenta« tionis motum ; sed in te est, si volueris, « dare seu negare consensum. In facultate « tua est, si volueris, inimicum tuum facere « servum tuum, ut omnia cooperentur tibi « in bonum ». Lamy. Le sens de l'hébreu est un peu différent. Tout cet avertissement de Dieu à Caïn y est énoncé en style poétique, avec un parallélisme très marqué. En voici la traduction exacte :

> Pourquoi es-tu irrité,
> et pourquoi est tombé ton visage ?
> Est-ce que, si tu fais bien, il n'est pas levé ?
> et si tu ne fais pas bien — le péché est tapi à la porte :
> et vers toi est son désir ;
> mais toi, domine sur lui !

L'expression אם־תיטיב, « si tu fais bien », ne marque pas seulement ici l'accomplissement du bien par les actes, mais encore et peut-être principalement la bonne disposition du cœur, sa direction vers le bien ; c'est même exclusivement dans ce dernier sens que l'entend Keil, qui traduit : « si tu es bon ». Je préfère néanmoins, avec Dillmann, y joindre aussi l'autre. שאת, infinitif de נשא pris comme substantif, signifie pro-

8. Dixitque Cain ad Abel fratrem suum : Egrediamur foras. Cumque essent in agro, consurrexit Cain adversus fratrem suum Abel, et interfecit eum.

8. Et Caïn dit à Abel son frère : Allons dehors. Et lorsqu'ils furent dans les champs, Caïn se leva contre son frère Abel, et le tua.

Sap. 10. 3. *Matth.* 23. 35. I *Joan.* 3. 12: *Judæ* 11.

9. Et ait Dominus ad Cain : Ubi est Abel frater tuus? Qui respondit : Nescio. Num custos fratris mei sum ego?

9. Et le Seigneur dit à Caïn : Où est Abel ton frère ? Il répondit : Je ne sais. Suis-je le gardien de mon frère?

---

prement *élévation,* sous-ent. *de ton visage,* comme l'indique assez clairement le contexte, dans lequel est si naturelle l'antithèse entre le *visage tombé* et le *visage levé*, de sorte que ce membre de phrase doit se traduire à la lettre : « est-ce qu'il n'y a pas élévation », à savoir, de ton visage ? On a donné d'autres explications de ce passage difficile, mais qui me paraissent si peu vraisemblables que je crois inutile de m'y arrêter. Après ces mots : « et si tu ne fais pas bien », il semble qu'il 'y a une réticence et qu'il faut suppléer : « cest le contraire qui arrive ». Dieu s'exprime en général, mais de manière à faire bien comprendre à Caïn que maintenant même l'abattement de son visage annonce de mauvaises pensées, de mauvaises dispositions dans son âme. Il en prend occasion de l'avertir du danger qu'il court, en ajoutant: « le péché est tapi à la porte ». Dans ces paroles, le péché est personnifié sous la figure d'un monstre féroce qui est couché en embuscade à la porte de la volonté, épiant l'occasion d'y pénétrer, et par là de dévorer l'homme, de le perdre en en faisant sa proie. Cfr I Petr. v, 8. C'est ce qui explique pourquoi חַטָּאת, le *péché,* quoique féminin, est construit comme masculin avec le participe masculin רֹבֵץ et des suffixes également masculins : l'accord a lieu avec l'idée plutôt qu'avec le mot. Voy. Keil et Delitzsch. — « Et vers toi, est son désir » pour faire de toi sa proie, comme il vient d'être dit. « Mais toi, domine sur lui », rends-le impuissant à te nuire, en réprimant ton envie et ta haine. Dans ces paroles, la liberté de l'homme et le pouvoir dont il est doué de résister victorieusement, avec le secours de la grâce, à ses passions, aux tentations, est clairement exprimé. Voy. plus haut. — Quoiqu'il ne soit pas fait mention d'une apparition divine, cela n'autorise cependant nullement à regarder ces paroles de Dieu à Caïn, non plus que celles qui suivent, comme quelque chose qui ne se serait passé que dans la conscience de Caïn, comme un simple fait psychologique. Il résulte clairement des versets 14 et 15 que Dieu n'enleva pas complètement aux hommes sa présence sensible aussitôt après leur expulsion du paradis. Dieu se conduit envers Caïn comme un bon père à l'égard d'un fils pervers et revêche, qu'il voit courir à sa perte, afin de l'arrêter encore, si possible. Mais Caïn ne tient pas compte de ses avertissements.

6. — *Caïn tue Abel ; sa punition.* ℣℣. 8-16.

8. — *Dixitque Caïn ad Abel fratrem suum.* Que dit Caïn à Abel ? Ce que la suite donne assez à entendre : il lui parla de manière à l'emmener à l'écart, pour exécuter l'affreux dessein qu'il avait conçu. Mais ses paroles ne sont pas rapportées dans l'hébreu masorétique, et celles que le Samaritain, les Septante, la Vulgate et autres lui mettent dans la bouche : נֵלְכָה הַשָּׂדֶה, Διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον! *Egrediamur foras* ! sont regardées par Keil et Delitzsch comme une conjecture, une intercalation, qui, bien que conforme à la pensée du texte, n'autorise pas à y voir de lacune. D'après eux, le récit supprime le discours direct, pour arriver immédiatement au fait qui en est la suite et dans lequel il est implicitement renfermé. Nous avons déjà vu quelque chose de semblable plus haut, ch. III, 22 et 23. Cependant Dillmann croit que, bien que les paroles suppléées par le Samaritain, ainsi que par la Vulgate et autres versions, ne soient probablement pas le texte primitif, elles remplissent néanmoins une lacune, qui est même indiquée dans un certain nombre de manuscrits et d'éditions cités par J.-B. de Rossi, *Var. lect. V. T.*, t. I, p. 5 et suiv. Il est difficile de dire à cet égard quelque chose de certain ; mais le sens général du texte n'en reste pas moins clair et indubitable. Il faut remarquer la répétition constante de ce mot : « son frère » : elle fait bien ressortir toute l'horreur de la conduite de Caïn envers Abel. Abel mourut dans la piété et pour la justice. Le premier mort fut ainsi le premier martyr.

9. — *Ubi est Abel frater tuus?* Le souverain juge fait subir au coupable un interro-

10. Et le Seigneur lui dit : Qu'as-tu fait ? la voix du sang de ton frère crie de la terre vers moi.

11. Maintenant donc tu seras maudit sur la terre, qui a ouvert sa bouche et a reçu le sang de ton frère de ta main.

12. Quand tu la cultiveras, elle ne te donnera pas ses fruits ; tu seras vagabond et fugitif sur la terre.

13. Et Caïn dit au Seigneur : Mon iniquité est trop grande pour que je mérite le pardon.

10. Dixitque ad eum : Quid fecisti ? vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra.

11. Nunc igitur maledictus eris super terram, quæ aperuit os suum, et suscepit sanguinem fratris tui de manu tua.

12. Cum operatus fueris eam, non dabit tibi fructus suos : vagus et profugus eris super terram.

13. Dixitque Cain ad Dominum : Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.

---

gatoire analogue à celui d'Adam et d'Eve. Mais tandis que ceux-ci ont été saisis de crainte devant Dieu et ont fait l'aveu de leur péché, Caïn nie effrontément le sien, et n'a pour réponse à son juge que des paroles insolentes. C'est ainsi qu'avec le crime croît l'arrogance du méchant ; mais dans la même proportion croît aussi le châtiment. Celui de Caïn est plus rigoureux que celui d'Adam en ce que Caïn est maudit de Dieu, comme le serpent, tandis qu'Adam ne l'a pas été.

10. — *Quid fecisti ?* Cette interrogation exprime et tend à faire sentir à Caïn lui-même l'horreur du crime qu'il a commis. — *Vox sanguinis fratris tui clamat...* Littéralement d'après l'hébreu : « Voix du sang de ton frère criant vers moi de la terre ! » Le verbe צֹעֲקִים, *criant* ou *qui crie*, se rapporte à דְּמֵי, *sang*, qui forme l'idée principale. Ces paroles et ces tournures expriment vivement l'atrocité d'un crime qui appelle les vengeances divines.

11. — *Maledictus eris super terram..* L'expression du texte que la Vulgate rend par « super terram », est מִן הָאֲדָמָה, qui peut se traduire par : *e terra*, « hors » ou « loin de la terre », ou par : *a terra*, « de la part de la terre ». De ces deux sens, entre lesquels le choix est assez difficile, Keil préfère le second, comme plus en harmonie avec ce qui suit, où la terre, qui a été forcée de boire le sang innocent, est représentée comme se révoltant contre le meurtrier et refusant de lui donner *sa force*, c'est-à-dire, ce qu'elle a la vertu de produire, ses fruits (כֹּחַ, comme Job, XXXI, 39). C'est d'elle que part ainsi l'exécution de la sentence de malédiction prononcée contre Caïn, de même que nous verrons plus tard la terre de Chanaan ne pouvoir plus souffrir ses habitants à cause des abominations dont ils l'ont souillée, et les vomir de son sein (Lévit. XVIII, 28). Dillmann, trouvant cette explication peu naturelle, croit devoir, avec Delitzsch, adopter la première, d'autant plus que, d'après la seconde partie du verset 12 et les versets 14 et 16, tout revient, dit-il, dans la punition de Caïn, à son expulsion de la terre qu'il a cultivée jusque-là. C'est aussi celle que je préfère, sans toutefois borner, comme semble le faire Dillmann, la malédiction prononcée contre Caïn à son bannissement du pays d'Eden : elle a une bien plus grande portée. Du reste, ce n'est pas seulement l'endroit de la terre qu'il a souillée du sang de son frère qui le repousse, mais la terre entière, de sorte qu'il ne pourra s'arrêter nulle part.

12. — *Cum operatus fueris eam.* L'hébreu répète le mot אֲדָמָה : « quand tu cultiveras la terre », ou « le sol » ; ce qui indique plus clairement qu'il s'agit de la terre en général, et non d'une contrée particulière seulement. — *Non dabit tibi fructus suos.* A la lettre, dans l'hébreu : « sa force », ses produits. Voy. la note sur le vers. précédent. — *Vagus et profugus eris...* Ce bannissement est en même temps une sorte d'excommunication. Il est remarquable que, de même que Caïn, par son crime, est la figure de ceux qui, poussés également par l'envie, ont tué un autre Abel, leur frère, il l'est aussi par son châtiment. Comme lui les Juifs, en punition d'un fratricide qui est tout ensemble un déicide, sont depuis dix-huit siècles bannis de leur patrie, errants et vagabonds par toute la terre. L'exil se retrouve dans les temps les plus anciens comme peine du meurtre, ce dont on voit plusieurs exemples dans Homère.

13. — *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* L'hébreu גָּדוֹל עֲוֹנִי מִנְּשׂוֹא est susceptible de deux sens : « trop grande est mon iniquité pour la pardonner », c'est-à-dire, pour que tu me la pardonnes ; et : « trop grande est ma punition pour la por-

14. Ecce ejicis me hodie a facie terræ, et a facie tua abscondar, et ero vagus et profugus in terra; omnis igitur qui invenerit me, occidet me.

15. Dixitque ei Dominus: Nequaquam ita fiet: sed omnis qui occiderit Cain, septuplum punietur. Posuitque Dominus Caïn signum, ut non interficeret eum omnis qui invenisset eum.

16. Egressusque Cain a facie Do-

14. Voilà que vous me rejetez aujourd'hui de la face de la terre, et je me cacherai devant votre face, et je serai vagabond et fugitif sur la terre; quiconque donc me trouvera, me tuera.

15. Et le Seigneur lui dit: Non, il n'en sera point ainsi; mais quiconque tuera Caïn, sera puni sept fois plus. Et le Seigneur mit un signe sur Caïn; afin qu'aucun de ceux qui le trouveraient ne le tuât.

16. Et Caïn, s'étant éloigné de

---

ter », c'est-à-dire, pour que je puisse la supporter En effet, עָוֹן, *iniquité*, se prend aussi par extension pour ce qui en est la suite nécessaire, pour sa punition; et נָשָׂא signifie *porter* et *lever, enlever, pardonner*. Les anciennes versions ont entendu ces paroles dans le premier sens; mais le contexte décide pour le second, puisque Caïn, dans ce qui suit, sans témoigner aucun regret de son crime, se plaint seulement de la rigueur de la peine à laquelle il est condamné. C'est le sentiment d'Aben-Ezra, de Kimchi et de la plupart des modernes.

14. — *Ecce ejicis me hodie a facie terræ*... La terre « de dessus la face » de laquelle la malédiction de Dieu chasse Caïn est Eden, où il a exercé l'agriculture et où Dieu manifestait sa présence aux premiers hommes: de sorte qu'il sera désormais errant loin de la face divine sur la vaste étendue de la terre. *Se cacher de devant la face de Dieu* est représenté dans l'Ecriture sainte comme un effet de la mauvaise conscience. On voit ici un désespoir mêlé d'orgueil et de ressentiment, qui ne veut pas demander pardon, et qui aime mieux fuir Dieu, comme s'il pouvait lui échapper, que de revenir à lui par la pénitence, de le chercher par la prière et les larmes. — *Omnis igitur qui invenerit me, occidet me*. Plusieurs demandent qui sont ceux dont Caïn craint la vengeance. Mais, quoique Adam n'eût pas encore alors une nombreuse postérité, il avait déjà cependant sans aucun doute d'autres enfants, qui devaient encore se multiplier et pouvaient venger tôt ou tard la mort d'Abel. Car que le sang versé redemande le sang, c'est une règle de droit qui était déjà écrite dans le cœur de l'homme avant que Dieu l'eût prescrite à Noé et à ses enfants; et que Caïn voie déjà la terre pleine de vengeurs, c'est un trait du meurtrier, qui de toutes parts se voit entouré et se sent déchiré par les Furies.

15. — *Nequaquam ita fiet; sed omnis qui occiderit Caïn, septuplum punietur*. Il y a seulement dans l'hébreu: « c'est pourquoi », parce que tu fais cette plainte et qu'elle n'est pas sans fondement, que ta vie est réellement en danger, « quiconque tuera Caïn, sept fois ce sera vengé »: il en sera tiré vengeance, à savoir de cela, de ce meurtre, au septuple. L'auteur de la Vulgate, ainsi que les Septante et autres, traduit comme si, au lieu de לָכֵן, *c'est pourquoi, quapropter*, il avait lu לֹא כֵן, *non sic, il n'en sera pas ainsi*, et ajoute « sed ». Il y en a qui traduisent, comme lui, יֻקָּם, par « il sera puni ». Quoique Caïn ne témoignât aucun repentir de son crime et ne vît que la rigueur du châtiment avec le danger auquel il se croyait exposé, Dieu ne laissa pas d'avoir égard à sa plainte: sans garantir sa vie d'une manière absolue, il la prit néanmoins sous sa protection en menaçant d'une vengeance sévère quiconque la lui ôterait, et en mettant sur lui un certain signe, impossible aujourd'hui à déterminer, qui devait être pour tous un continuel avertissement de ne pas y toucher. Mais pourquoi fit-il grâce à Caïn de la vie? On en donne plusieurs raisons. Je me contenterai de dire que la peine de mort n'aurait pu être infligée par la main des hommes, à moins de charger de son exécution la famille du coupable, ce qui eût répugné, et que quand Dieu aurait par lui-même fait mourir Caïn, cela n'aurait pas eu autant de force pour détourner de pareils crimes que la vue de son long supplice, qui d'ailleurs lui laissait le temps de rentrer en lui-même et de faire pénitence. Du reste, la mort sociale et religieuse du bannissement absolu, à laquelle il était condamné, formait déjà comme le noyau de la peine de mort.

16. — *Egressusque Caïn... ad orientalem plagam Eden*. Plus exactement, d'après l'hé-

la face du Seigneur, habita fugitif sur la terre, vers la plage orientale d'Éden.

17. Or Caïn connut sa femme, qui conçut et enfanta Hénoch ; et il bâtit une ville, et l'appela Hénoch, du nom de son fils.

mini, habitavit profugus in terra ad orientalem plagam Eden.

17. Cognovit autem Cain uxorem suam, quæ concepit, et peperit Henoch, et ædificavit civitatem, vocavitque nomen ejus ex nomine filii sui, Henoch.

---

breu : « Et Caïn sortit de devant la face de Jéhovah, et il habita dans la terre de Nod, devant Eden ». Le mot נוֹד, Nod, signifie *fuite*. La « terre de Nod » est donc le pays de la fuite ou du bannissement, l'opposé d'Eden, encore jusqu'à un certain point la terre de *délices*, où Dieu conversait avec les hommes. Ce pays était « devant Eden », à son côté antérieur (et non « à l'orient d'Eden : voy. ci-dess., III, 24) ; mais sa situation ne peut être déterminée d'une manière précise. Son nom lui est sans doute venu de ce qu'il a été le lieu de la fuite, de l'exil de Caïn, ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il y ait eu une demeure stable.

7°. *Les descendants de Caïn*, ℣℣. 17 — 24

17. — *Cognovit autem Cain uxorem suam.* La femme de Caïn, qui, comme cela s'entend de soi, l'avait suivi dans son exil, était une fille d'Adam, par conséquent sa sœur. Tout le genre humain devant sortir d'un seul couple, les mariages entre frères et sœurs étaient alors inévitables. On peut déjà conclure de là qu'ils ne répugnent pas absolument à la loi naturelle et à l'ordre essentiel des choses. Toutefois, comme ils entraînent une certaine confusion dans les rapports et les devoirs entre les personnes ainsi unies par le double lien fraternel et conjugal, il s'ensuit qu'ils ne sont pas non plus en complète harmonie avec l'ordre naturel, et que dans les circonstances ordinaires ils sont tout à fait illicites. Mais le précepte qui les interdit, n'étant que secondaire et hypothétique, a dû céder, dans ces commencements, devant l'impérieuse nécessité, devant le précepte supérieur de la conservation et de la propagation du genre humain. Les enfants d'Adam ne représentaient pas seulement la famille, mais encore l'espèce : ce n'est qu'après la formation de plusieurs familles que les différences des rapports ont pu être nettement tranchées. — *Et peperit Henoch.* Le nom « Hénoch », חֲנוֹךְ, CHANOKH, veut dire *initiation, dédicace*. Caïn le donna à son fils, parce que, disent les interprètes, il vit dans sa naissance le gage et le commencement d'une nouvelle forme de l'humanité dans sa race, comme d'une nouvelle phase dans sa propre vie. C'est dans la même pensée qu'il appela encore de ce nom la ville qu'il bâtit. Chassé et isolé, il inaugure, en face de l'humanité qui l'a rejeté de son sein, la fondation d'une autre humanité, qui aura son développement particulier en harmonie avec le caractère de son chef. — Une ville déjà bâtie par Caïn a excité l'étonnement et le sourire de l'incrédulité. Mais il faut considérer qu'au moment où il la commença, il pouvait s'être écoulé des siècles depuis l'origine du genre humain, et que la postérité de Caïn avait déjà eu tout le temps de se multiplier ; que d'ailleurs ce nom de ville, dans une antiquité si reculée, n'emporte que l'idée d'une réunion d'habitations fixes enfermées d'un mur, à la différence des tentes isolées et portatives des pasteurs ; enfin, que l'expression du texte : « il fut bâtissant une ville », marque bien un ouvrage auquel travailla plus ou moins longtemps Caïn, mais ne veut pas dire qu'il l'ait menée à terme. On peut croire que ce fut, lorsqu'il se vit à la tête d'une famille assez nombreuse, une pensée et une œuvre de sa vie, une lutte de son opiniâtreté et de son orgueil contre la sentence divine qui l'avait condamné à être errant et vagabond sur la terre, en même temps que l'effet du besoin qu'il éprouvait, dans les terreurs de sa conscience, de mettre sa vie sous la protection d'un lieu fortifié. D'après Delitzsch, il se roidit ainsi contre la malédiction divine, pour la sentir d'autant plus à l'intérieur qu'il semble l'avoir surmontée extérieurement ; mais les efforts qu'il fait pour se délivrer des étreintes de cette malédiction ne prouvent pas qu'il y ait réussi, même à l'extérieur : il travaille à la construction d'une ville ; s'ensuit-il qu'il doive l'habiter d'une manière stable ? Nullement, que je sache. Cela serait pourtant nécessaire pour qu'on pût en conclure que la sentence prononcée contre lui n'a pas eu son exécution. Au reste, on sent déjà percer ici la tendance toute terrestre de la race de Caïn, disposition que nous verrons se développer de plus en plus en même temps que la violence et l'impiété. C'est le commencement de cette cité du monde qui jusqu'à la fin des temps se montrera en face de la cité de Dieu. « Fecerunt igitur », dit saint Augustin, « civitates duas amores duo,

18. Porro Henoch genuit Irad, et Irad genuit Maviael, et Maviael genuit Mathusael, et Mathusael genuit Lamech.

19. Qui accepit duas uxores, nomen uni Ada, et nomen alteri Sella.

20. Genuitque Ada Jabel, qui fuit pater habitantium in tentoriis, atque pastorum;

21. Et nomen fratris ejus Jubal; ipse fuit pater canentium cithara et organo.

18. Hénoch engendra Irad ; Irad engendra Maviaël ; Maviaël engendra Mathusaël, et Mathusaël engendra Lamech.

19. Celui-ci prit deux femmes : le nom de l'une était Ada, et le nom de l'autre, Sella.

20. Et Ada engendra Jabel, qui fut le père de ceux qui habitent sous des tentes et des pasteurs.

21. Et son frère se nommait Jubal ; il fut le père de ceux qui jouent de la cithare et de la harpe.

---

terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, cœlestem vero amor Dei usque ad contemptum sui » (*De Civit. Dei*, XIV, XXVIII).

18. — *Porro Henoch genuit Irad...* Quelques-uns de ces noms ont de la ressemblance avec des noms de la généalogie de Seth, savoir (pour les transcrire d'après l'hébreu), *Hirad* avec *Yéred*, *Mechouyael* avec *Mahalalel*, *Methoushael* avec *Metoushélach*, *Qayin* avec *Qeynan* ; et deux noms, *Chanokh et Lèmekh*, sont identiques. Mais ni cette ressemblance ni cette identité n'autorisent à prétendre que les deux tables généalogiques ne sont que deux formes différentes d'une même tradition primitive. En effet, les noms qui se ressemblent par le son diffèrent totalement par la signification ; et ceux qui sont identiques, non seulement n'occupent pas la même place, mais désignent des personnages d'un caractère si différent qu'il est impossible de les confondre. De pareilles ressemblances de noms se retrouvent encore assez souvent plus tard dans des généalogies complètement différentes. Voy. Keil. En outre, aux détails sur les femmes caïnites et leurs charmes répond, dans la généalogie de Seth, une simple mention générale de ses filles.

19. — *Qui accepit duas uxores...* Lamech est le premier, du moins dont il soit fait mention, qui viola l'ordre établi de Dieu (plus haut, II, 24), et porta une grave atteinte au caractère moral du mariage par la polygamie, qui subordonne la fin de son institution à un but de volupté. Tertullien l'appelle pour cela un *homme maudit*. Les noms de ses femmes indiquent déjà ce côté sensuel. *Ada*, עָדָה, signifie *ornement, parure* ; et *Sella*, צִלָּה, peut se traduire également par *ombre* (*ombreuse, brunette*) et par *sonnante*.

20. — *Genuitque Ada Jabel... atque pastorum.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Ada enfanta Jabel : celui-ci fut le père de ceux qui habitent des tentes et parmi les troupeaux », c'est-à-dire, des nomades ; il fut l'auteur, l'instituteur de leur genre de vie. Le sens de ce passage n'est pas que Jabel soit le premier qui ait conduit des troupeaux, puisque nous avons déjà vu Abel paître les siens ; mais ceux d'Abel ne consistaient qu'en menu bétail (צֹאן), dont le soin ne l'empêchait pas d'avoir une demeure fixe, tandis que Jabel avait aussi de gros bétail, comme l'indique le mot מִקְנֶה, qui comprend avec le menu bétail les bêtes à cornes, et quelquefois aussi les chameaux et les ânes, et qu'il vivait dans une tente, passant avec ses troupeaux d'une contrée à l'autre, comme plus tard les Arabes Scénites. Le nom de *Jabel* et les deux suivants, *Jubal* et *Tubal*, ℣℣. 21 et 22, qui sembleraient tous venir de יָבַל, *produire*, et signifier *fruit, rejeton*, ont cependant des significations différentes. יָבָל, YABAL, *Jabel*, pouvait aussi, dans l'ancienne langue, avoir le sens de *voyageur, nomade*, et c'est celui qui lui convient ici ; יוּבַל, YOUBAL, *Jubal*, rappelle יוֹבֵל, *bélier, corne de bélier* comme instrument de musique, d'où le latin *jubilus*, et signifie *celui qui joue des instruments, musicien*. La signification de *Tubal*, תּוּבַל, TOUBAL, est incertaine ; *Caïn*, קַיִן, QAYIN, qui y est joint, est vraisemblablement ici un surnom, *forgeur*, de קוּן, *forger*, donné à Tubal à cause de son invention.

21. — *Jubal*. Sur ce nom, voyez la note précédente. — *Ipse fuit pater canentium cithara et organo*. A la lettre, d'après l'hébreu : « il fut le père de tous ceux qui manient la cithare et la flûte », c'est-à-dire, l'inventeur de la musique sur ces instruments. Le כִּנּוֹר, *kinnor*, était chez les Hébreux l'instrument à cordes le plus ordinaire, en usage dans la musique commune et dans

22. Et Sella engendra Tubalcaïn, qui mania le marteau et fut habile en tous les ouvrages d'airain et de fer. La sœur de Tubalcaïn était Noéma.

23. Et Lamech dit à ses femmes, Ada et Sella : Entendez ma voix, femmes de Lamech ; écoutez ma parole : car j'ai tué un homme pour ma blessure et un adolescent pour ma meurtrissure.

24. Caïn sera vengé sept fois ; mais Lamech, septante-sept fois.

22. Sella quoque genuit Tubalcain, qui fuit malleator et faber in cuncta opera æris et ferri. Soror vero Tubalcain, Noema.

23. Dixitque Lamech uxoribus suis Adæ et Sellæ : Audite vocem meam uxores Lamech, auscultate sermonem meum : quoniam occidi virum in vulnus meum, et adolescentulum in livorem meum.

24. Septuplum ultio dabitur de Cain : de Lamech vero septuagies septies.

---

la musique sacrée. Il était aussi connu des Phéniciens et des Syriens, et avait passé, sous les noms de κινύρα et κιθάρα, par l'Asie Mineure chez les Grecs. La forme de cet instrument, le nombre des cordes, etc., fut une affaire de perfectionnements divers selon les temps et les lieux. Le עוּגָב est le nom d'un instrument à vent, qui paraît être la *flûte* pastorale, le *chalumeau*.

22. — *Tubalcain.* Sur ce nom, voyez la note du ỹ. 20. — *Qui fuit malleator et faber in cuncta opera æris et ferri.* Littéralement, d'après l'hébreu : « forgeur de tout tranchant d'airain et de fer », c'est-à-dire, de toute sorte d'instruments tranchants en airain et en fer. חֹרֵשׁ est pris neutralement : *tranchant, ce qui tranche.* — *Noëma,* נַעֲמָה, NAHAMAH, *agréable, aimable*, nom dans lequel se peint encore, dit Keil, le sens mondain des Caïnites.

23 et 24. — *Dixitque Lamech uxoribus suis...* Le génie de la race de Caïn a atteint son plus haut point de développement dans les arts inventés par les fils de Lamech ; il se montre encore sous un autre point de vue, comme orgueil et férocité, dans le discours de ce dernier à ses femmes. L'occasion de ce discours, ou plutôt de ce chant, n'est pas indiquée. On ne saurait douter qu'il n'ait rapport à l'invention de Tubalcaïn ; mais ce rapport est conçu de deux manières différentes. Selon plusieurs interprètes, Lamech, transporté de joie à la vue de l'immense supériorité des nouvelles armes de fer et d'airain sur celles qui étaient alors en usage, et sentant croître sa soif d'une terrible vengeance pour les moindres injures avec les moyens de la satisfaire, se vante devant ses femmes de ce qu'il peut et de ce qu'il veut. Oui (c'est ainsi qu'il vaut le mieux traduire le premier כִּי, rendu dans la Vulgate par *quoniam*), oui, dit-il, je tue quiconque, soit homme, soit adolescent, m'aura fait une blessure ou une meurtrissure. Si Dieu a menacé de venger sept fois le meurtre de mon aïeul Caïn, je déclare, quant à moi, que la moindre lésion de ma personne sera vengée septante-sept fois, ou dix fois davantage. Le parfait הָרַגְתִּי, proprement : *j'ai tué*, est pris comme expression de la confiance, de la certitude : c'est comme si la chose était déjà faite. Telle est l'explication de Keil, Delitzsch et autres. Mais Dillmann pense, avec beaucoup d'autres, que Lamech avait déjà effectivement commis de cette manière un meurtre, qu'il raconte, et dont il explique la cause en triomphant. « Le parfait, dit-il, exactement rendu dans les versions, ne peut exprimer le dessein ni la simple certitude, mais seulement le fait accompli ; fait que Lamech, dans un cas semblable, n'hésitera pas à répéter ». Je suis aussi de cet avis. Il va sans dire que les expressions : « ma blessure, ma meurtrissure », sont prises dans le sens passif, pour : la blessure, la meurtrissure qui m'a été faite. — L'enthousiasme qui a produit ce discours, lui a imprimé la forme poétique la plus marquée que nous ayons observée jusqu'ici. C'est le premier morceau de poésie proprement dite qui s'offre à nous dans l'Écriture, le plus ancien, par conséquent, que nous ait transmis l'antiquité. Tout ce qui caractérise la poésie hébraïque des temps postérieurs s'y trouve réuni : le rhythme, le parallélisme, la disposition strophique des pensées consistant en trois distiques, l'assonance, les expressions et les formes poétiques. Voy. Delitzsch. Conformément au parallélisme, il doit être ainsi disposé :

Ada et Sella, entendez ma voix ;
femmes de Lamech, écoutez mon discours.
Oui, j'ai tué un homme pour ma blessure,
et un adolescent pour ma meurtrissure :
Car sept fois sera vengé Caïn,
et Lamech septante-sept fois !

On remarquera que dans le texte hébreu, d'après lequel j'ai traduit ce passage, les noms « Ada et Sella », dont la Vulgate fait des compléments de « dixit », appartiennent

25. Cognovit quoque adhuc Adam uxorem suam et peperit filium, vocavitque nomen ejus Seth, dicens : Posuit mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain.

26. Sed et Seth natus est filius, quem vocavit Enos; iste cœpit invocare nomen Domini.

25. Adam connut de nouveau sa femme, et elle enfanta un fils, et lui donna le nom de Seth, en disant : Dieu m'a donné une autre postérité à la place d'Abel, que Caïn a tué.

26. Et un fils naquit aussi à Seth, qui l'appela Énos ; il commença à invoquer le nom du Seigneur.

---

déja au discours de Lamech, et que, à cause du parallélisme, « un homme » et « un adolescent » désignent, non deux personnes différentes, mais un seul et même homme qui était dans l'adolescence. — Combien cette conclusion de l'histoire primitive des Caïnites est significative ! un chant de meurtre couronnant une histoire inaugurée par un meurtre ! On sent que la race du fratricide n'a pas dégénéré. C'est dire trop peu : combien ne sommes-nous pas déjà loin de lui ! La mention qui en est faite parmi des dispositions si sanguinaires prouve que sa sombre histoire s'est transformée pour les siens en un glorieux et héroïque souvenir. Mais Lamech n'a plus besoin, comme lui, de chercher auprès de Dieu une protection pour sa vie : *Dextra mihi Deus !* tel est son mot : « Mon bras est mon Dieu » ! ce bras armé du fer et de l'airain trouvés et façonnés par son fils. — D'après les renseignements donnés ici par la Genèse, et qui ont aussi leur importance pour l'histoire de la civilisation, les principaux arts et industries ont été inventés par les enfants de Caïn, qui les ont déjà tournés contre Dieu. Néanmoins il ne faut pas en attribuer l'origine à la malédiction qui pesait sur cette race : elle est due plutôt à la force intelligente donnée à l'homme pour assujettir la nature et la faire servir à ses usages, mais qui, de même que ses autres facultés, a été dépravée et réduite à la servitude du péché. Seulement, il est vrai de dire qu'une tendance exclusivement terrestre a pu favoriser, chez les Caïnites, le développement de cette partie de la culture et de la civilisation, ou que les enfants de ce monde sont plus prudents à leur manière que les enfants de la lumière. Mais leurs inventions n'en sont pas moins un bien commun de l'humanité, non seulement parce qu'elles constituent pour elle un progrès conforme aux vues de la Providence, mais encore parce qu'elles peuvent être sanctifiées et employées pour la gloire de Dieu. — De nos jours, M. Boucher de Perthes a retrouvé des monuments considérables de l'industrie primitive antérieure au déluge. Son caractère propre est marqué par l'emploi général de la pierre ou silex pour la fabrication des armes, des haches, des couteaux et des instruments les plus délicats et les plus tranchants, propres à couper le bois, à le façonner, à le polir. Le fer et les autres métaux n'y figurent pas, soit que la découverte de Tubalcaïn ait été trop rapprochée du déluge pour prendre une grande extension avant cette catastrophe, soit aussi parce que les chances de conservation étaient beaucoup moindres pour les instruments en fer fabriqués à cette époque que pour les outils de pierre ou de silex. Néanmoins M. de Perthes a eu quelquefois l'occasion de remarquer, dans les dépôts où il rencontrait les silex travaillés, des traces ferrugineuses, comme pourraient en fournir des objets de fer complètement oxydés (*Antiq. celtiq. et antédiluv.*, 2 vol. in-8°, 1857). Voy. M. Darras, *Hist. gén. de l'Egl.*, t. I, p. 240 et suiv. — Avec Lamech et ses enfants s'est développé complètement le caractère de la race impie de Caïn. L'historien sacré la laisse maintenant, pour caractériser les commencements de la race fidèle à Dieu.

8. *Seth et Enos.* ✶✶. 25 et 26.

25. — *Vocavitque nomen ejus Seth...* שֵׁת, SHETH, de שִׁית, part. pass. : *mis à la place.* Ce que la méchanceté humaine a ôté à Eve, et parce qu'elle le lui a ôté (au lieu de : « quem occidit Caïn », l'hébreu dit : « quia occidit eum Caïn »), la toute-puissance divine (אֱלֹהִים) le lui a remplacé. Ici, comme on le voit par le texte hébreu, l'imposition de ce nom est attribuée à Eve ; plus bas, v, 3, c'est à Adam. Mais de donner cela pour une contradiction, comme le fait Reuss, c'est une pure chicane : il s'entend assez de soi que le père et la mère de l'enfant lui ont donné ce nom de concert; mais on peut inférer du premier passage que c'est la mère qui a pris l'initiative.

26. — *Quem vocavit Enos.* אֱנוֹשׁ, ENOSH, de אָנַשׁ, *être malade,* désigne l'homme d'après sa faiblesse et sa mortalité. Dans ce nom se traduit donc le sentiment de la misère humaine, l'humilité, qui fait contraste avec l'orgueil de la race de Caïn, et porte à recourir à Dieu, à invoquer son nom. Le

CHAPITRE V.

Les descendants d'Adam par Seth jusqu'à Noé, ℣℣. 1-31.

1. Voici le livre des générations d'Adam. Au jour où Dieu créa l'homme, il le fit à la ressemblance de Dieu.

2. Il les créa homme et femme, et il les bénit; et il leur donna le nom d'Adam au jour où ils furent créés.

3. Or Adam vécut cent trente ans; et il engendra un fils à son image et

1. Hic est liber generationis Adam. In die qua creavit Deus hominem, ad similitudinem Dei fecit illum.

Sup. 1. 27. *Inf.* 9. 6. *Sap.* 2. 23. *Eccli.* 17. 1.

2. Masculum et feminam creavit eos, et benedixit illis : et vocavit nomen eorum Adam in die quo creati sunt.

3. Vixit autem Adam centum triginta annis : et genuit ad imaginem

---

« nom » de Dieu est pris pour l'être divin en tant qu'il se traduit, pour ainsi dire, au dehors, dans ses manifestations. D'après la Vulgate, c'est « Enos » qui « commença à invoquer le nom du Seigneur » ; mais le texte hébreu dit seulement que c'est de son temps que cela arriva : « alors on commença à invoquer le nom de Jéhovah ». Mais que faut-il entendre par là? est-ce à dire que jusque-là les hommes n'eussent pas invoqué Dieu? Evidemment non. Que signifieraient, dans cette hypothèse, les sacrifices de Caïn et d'Abel? comment se concevraient les rapports des hommes avec leur Créateur? Il ne s'agit que du commencement du culte public et solennel, et peut-être, comme le pense Delitzsch, de l'invocation de Dieu sous le nom de יהוה, YAHVEH ou *Jéhovah*, le Dieu de l'alliance et du salut promis. « Tandis que la famille de Caïn, dit Keil, en bâtissant une ville et en inventant les arts, posait la première pierre du royaume du monde, celle de Seth commençait, par l'invocation en commun du Dieu de la grâce, à fonder le royaume de Dieu ».

§ II. Les générations d'Adam. V-VI, 8.

Après avoir exposé les commencements du genre humain et la double tendance qui s'y déclare dès le principe, l'historien sacré rapporte la suite des générations d'Adam par Seth jusqu'à Noé. Les autres sont passées sous silence, par la raison, sans doute, que ce n'est que par Seth qu'Adam doit continuer à vivre dans ses enfants jusqu'à la fin des temps, tout le reste devant périr par le déluge. C'est aussi par les dix patriarches formant la série de ces générations que la promesse du salut faite à la femme s'achemine à son accomplissement. Ensuite Moïse nous met sous les yeux le terme auquel aboutit ce premier développement du genre humain, à savoir, par suite du mélange de la race pieuse avec la race impie, une corruption universelle amenant une ruine universelle.

1. — *Tableau généalogique des descendants d'Adam jusqu'à Noé*, ℣. 1-31.

1. — *Hic est liber generationis*; d'après l'hébreu, « generationum » *Adam*. Les Hébreux appellent סֵפֶר, *livre*, tout écrit formant un tout, quelque petite qu'en soit l'étendue, comme, par exemple, la lettre de divorce, Deut. XXIV, 1, 3. Sur תּוֹלְדוֹת, *générations*, voyez plus haut, II, 4. — *In die qua creavit Deus hominem*... Moïse renvoie à la création de l'homme et à la bénédiction divine donnée au premier couple pour y rattacher, comme à leur racine, toutes les générations humaines. Voy. ci-dess., I, 26-28.

2. — *Et vocavit nomen eorum Adam.* אָדָם, ADÂM, c'est-à-dire, *homme*. C'est un nom commun, qui est devenu le nom propre du premier homme.

3. — *Vixit autem Adam centum triginta annis : et genuit*... De même qu'Adam avait été créé à l'image de Dieu, « il engendra à sa » propre « ressemblance, selon son image » (c'est ainsi que s'exprime le texte hébreu), c'est-à-dire qu'il transmit l'image de Dieu, non plus dans sa pureté primitive, mais telle qu'il l'avait faite par son péché, un être dégradé ne pouvant communiquer sa nature dans un état d'intégrité qui n'existe plus, mais seulement dans l'état de dégradation où elle est réduite. Comme il résulte clairement de ce qui précède, Seth n'a pas été le premier fils d'Adam; on peut même

et similitudinem suam, vocavitque nomen ejus Seth.

4. Et facti sunt dies Adam, postquam genuit Seth, octingenti anni; genuitque filios et filias.

I. Par. 1. 1.

5. Et factum est omne tempus quod vixit Adam anni nongenti triginta, et mortuus est.

6. Vixit quoque Seth centum quinque annis, et genuit Enos.

7. Vixitque Seth postquam genuit Enos, octingentis septem annis, genuitque filios et filias.

8. Et facti sunt omnes dies Seth nongentorum duodecim annorum, et mortuus est.

9. Vixit vero Enos nonaginta annis, et genuit Cainan.

10. Post cujus ortum vixit octingentis quindecim annis, et genuit filios et filias.

11. Factique sunt omnes dies Enos nongenti quinque anni, et mortuus est.

12. Vixit quoque Cainan septuaginta annis, et genuit Malaleel.

13. Et vixit Cainan postquam genuit Malaleel, octingentis quadraginta annis, genuitque filios et filias.

14. Et facti sunt omnes dies Cainan nongenti decem anni, et mortuus est.

15. Vixit autem Malaleel sexaginta quinque annis, et genuit Jared.

16. Et vixit Malaleel postquam genuit Jared, octingentis triginta annis, et genuit filios et filias.

à sa ressemblance, et il lui donna le nom de Seth.

4. Et après qu'Adam eut engendré Seth, il vécut encore huit cents ans, et il engendra des fils et des filles.

5. Et le temps entier qu'Adam vécut fut de neuf cent trente ans, et il mourut.

6. Et Seth vécut cent cinq ans, et il engendra Énos.

7. Et après qu'il eut engendré Énos, Seth vécut huit cent sept ans, et il engendra des fils et des filles.

8. Et tout l'ensemble des jours de Seth fut de neuf cent douze ans, et il mourut.

9. Or Énos vécut quatre-vingt-dix ans, et il engendra Caïnan.

10. Et après la naissance de Caïnan, il vécut huit cent quinze ans, et il engendra des fils et des filles.

11. Et l'ensemble des jours d'Énos fut de neuf cent cinq ans, et il mourut.

12. Caïnan aussi vécut soixante-dix ans, et il engendra Malaléel.

13. Et après avoir engendré Malaléel, Caïnan vécut huit cent quarante ans, et il engendra des fils et des filles.

14. Et l'ensemble des jours de Caïnan fut de neuf cent dix ans, et il mourut.

15. Malaléel vécut soixante-cinq ans, et il engendra Jared.

16. Et après qu'il eut engendré Jared, Malaléel vécut huit cent trente ans, et il engendra des fils et des filles.

---

tenir pour certain que nos premiers parents, sortis à l'âge adulte des mains du Créateur, n'étaient pas arrivés à l'âge de cent trente ans sans avoir eu d'autres enfants que Caïn et Abel. Il y a plus : l'âge auquel les patriarches suivants ont eu les fils dont il est question ici a déjà conduit saint Augustin à juger que ce ne sont pas toujours leurs aînés, mais que Moïse s'est contenté de mentionner ceux qui formaient les anneaux de la chaine généalogique qu'il voulait présenter, sans se mettre en peine des autres; et il n'y a rien là que de très vraisemblable.

5. — *Et mortuus est.* Cette conclusion, qui revient pour chaque patriarche et qui en soi semblerait assez superflue, montre par son retour constant l'empire de la mort depuis Adam comme une loi immuable, comme l'invariable exécution de la sentence prononcée dans sa personne contre le genre humain.

17. Et l'ensemble des jours de Malaléel fut de huit cent quatre-vingt-quinze ans, et il mourut.

18. Et Jared vécut cent soixante deux ans, et il engendra Hénoch.

19. Et après qu'il eut engendré Hénoch, Jared vécut huit cents ans, et il engendra des fils et des filles.

20. Et l'ensemble des jours de Jared fut de neuf cent soixante-deux ans, et il mourut.

21. Or Hénoch vécut soixante cinq ans, et il engendra Mathusalem.

22. Et Hénoch marcha avec Dieu. Et après avoir engendré Mathusalem, il vécut trois cents ans, et il engendra des fils et des filles.

23. Et l'ensemble des jours d'Hénoch fut de trois cent soixante-cinq ans.

24. Et il marcha avec Dieu, et il ne parut plus, parce que Dieu l'enleva.

17. Et facti sunt omnes dies Malaleel octingenti nonaginta quinque anni, et mortuus est.

18. Vixitque Jared centum sexaginta duobus annis, et genuit Henoch.

19. Et vixit Jared postquam genuit Henoch, octingentis annis, et genuit filios et filias.

20. Et facti sunt omnes dies Jared nongenti sexaginta duo anni, et mortuus est.

21. Porro Henoch vixit sexaginta quinque annis, et genuit Mathusalam.

22. Et ambulavit Henoch cum Deo; et vixit, postquam genuit Mathusalam, trecentis annis, et genuit filios et filias.

23. Et facti sunt omnes dies Henoch trecenti sexaginta quinque anni.

24. Ambulavitque cum Deo, et non apparuit; quia tulit eum Deus.

Eccli. 44. 16. *Hebr.* 11. 5.

---

22. — *Et ambulavit Henoch cum Deo : et vixit, postquam genuit*... Dans l'hébreu on ne lit pas ici : « et vixit », mais seulement : « Et Hénoch marcha avec Dieu, après qu'il eut engendré Mathusalem, trois cents ans ». Cette expression, *marcher avec Dieu*, qui revient encore au chap. VI, 9, à propos de Noé, marque les rapports les plus intimes, le commerce le plus familier avec Dieu, une vie passée avec lui et sous sa direction. Il ne faut pas la confondre avec *marcher en la présence de Dieu* ou *après Dieu*, qui marque une conduite pieuse et irréprochable d'après les prescriptions de la loi divine. Elle ne se rencontre plus que dans Malachie, II, 6, pour énoncer les rapports particuliers des prêtres avec Jéhovah. Elle est employée ici deux fois : la première, pour indiquer le caractère de la vie d'Hénoch ; la seconde, pour motiver son miraculeux enlèvement.

24. — *Et non apparuit*, וְאֵינֶנּוּ, à la lettre : « et il ne fut plus », dans le même sens que Tite-Live dit de Romulus, I, XVI : « nec deinde in terris fuit » ; il ne parut plus. La raison en est ensuite donnée : « parce que Dieu l'avait pris », l'avait enlevé, selon les uns, dans le paradis terrestre ; selon d'autres, dans le paradis céleste, « pour ne pas voir la mort », comme s'exprime saint Paul, Hebr. XI, 5 : c'est-à-dire qu'il l'avait transporté de la vie temporelle à la vie éternelle, en l'exemptant de la loi de mort portée généralement contre tous les hommes. La manière dont Moïse s'exprime, ne permet pas en effet de douter qu'il ne veuille distinguer son passage de cette vie de la mort des autres patriarches : employer dans le même contexte des expressions si différentes pour dire la même chose, c'eût été, comme l'observe Dillmann, se rendre inintelligible. C'est aussi dans ce sens que l'a entendu, avec saint Paul, la tradition des juifs ; et cette explication est encore confirmée par le fait tout semblable du prophète Elie, dans le récit duquel est employée la même expression. Mais qu'est devenu ce patriarche ? C'est une question sur laquelle les sentiments sont partagés. Si d'un côté il répugne d'admettre qu'Hénoch (et il faut en dire autant d'Elie) ait été transporté dans le séjour du bonheur consommé, et ait été mis en pleine possession de la gloire céleste avant que Jésus-Christ lui-même y fût entré, il n'est guère croyable non plus qu'il ne s'y trouve pas encore maintenant, et que ce bonheur soit retardé pour lui jusqu'à ce qu'il y arrive par la mort à la fin du monde. S'il en était ainsi, ne semblerait-il pas que sa piété et sa vertu extraordinaire n'auraient abouti, en définitive, qu'à rendre sa condition moins bonne que celle des autres saints de l'Ancien Testament, qui sont entrés il y a si longtemps

25. Vixit quoque Mathusala centum octinginta septem annis, et genuit Lamech.
26. Et vixit Mathusala, postquam genuit Lamech, septingentis octoginta duobus annis, et genuit filios et filias.
27. Et facti sunt omnes dies Mathusala nongenti sexaginta novem anni, et mortuus est.
28. Vixit autem Lamech centum octoginta duobus annis, et genuit filium :
29. Vocavitque nomen ejus Noe, dicens : Iste consolabitur nos ab ope-

25. Mathusalem vécut cent quatre-vingt-sept ans, et il engendra Lamech
26. Et après qu'il eut engendré Lamech, Mathusalem vécut sept cent quatre-vingt-deux ans, et il engendra des fils et des filles.
27. Et l'ensemble des jours de Mathusalem fut de neuf cent soixante-neuf ans, et il mourut.
28. Lamech vécut cent quatre-vingt-deux ans, et il engendra un fils.
29. Et il lui donna le nom de Noé, en disant : Il nous consolera des œu-

---

dans le séjour de la parfaite félicité avec Jésus-Christ ? Il. est vrai que ce délai pourrait être compensé de manière qu'en somme il n'y perdit rien. — On croit cependant communément qu'Hénoch et Elie reviendront à la fin du monde, pour s'opposer à l'Antichrist, qu'ils souffriront le martyre, qu'ils ressusciteront au bout de trois jours et seront enlevés au ciel. Il faut, selon saint Grégoire le Grand, saint Thomas d'Aquin, etc., que la sentence de mort prononcée contre tous les hommes dans la personne d'Adam s'exécute aussi sur eux. On peut dire néanmoins que deux exceptions à cette loi dans tout le cours des siècles n'y apporteraient aucun préjudice. Quant à l'état actuel des deux prophètes, saint Augustin le décrit ainsi : « Neque enim arbitrandum est Eliam vel sic esse jam sicut erunt sancti quando, peracto opere diei, denarium pariter accepturi sunt ; vel sic quemadmodum homines qui ex hac vita nondum emigrarunt, de qua tamen ille non morte, sed translatione migravit. Jam itaque aliquid melius habet quam in hac vita posset, quamvis nondum habeat quod ex hac vita recte gesta in fine habiturus est » (*De Gen. ad litt.* IX, VI) : ce qu'il applique ensuite à Hénoch. Telle est l'opinion du saint docteur. — Une des raisons de l'enlèvement d'Hénoch et d'Elie a été sans nul doute de montrer aux hommes, en dehors de cette terre, un autre lieu d'existence, de réveiller en eux l'espérance d'une meilleure vie après celle-ci, et de les porter à faire pénitence pour l'obtenir, comme il est dit expressément dans l'Ecclésiastique, XLIV, 16, à propos d'Hénoch, qui a ainsi continué la prédication qu'il avait déjà commencée sur la terre. C'est en effet vers cette époque, à peu près au milieu de l'espace qui sépare la création d'Adam et le déluge, que commença vraisemblablement le mélange des deux races de Seth et de Caïn. Une autre raison a été de faire voir ce que le genre humain a perdu par le péché : car tous les hommes, à la fin de leur carrière terrestre, auraient été ainsi enlevés au ciel sans passer par la mort, s'ils étaient restés dans l'état d'innocence. L'auteur de la Sagesse, IV, 10-12, en donne encore celle-ci : « Placens Deo factus est dilectus, et vivens inter peccatores translatus est : raptus est ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius. Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiæ transvertit sensum sine malitia », etc. Voyez aussi, sur les diverses questions relatives à Hénoch, les commentaires de Cornelius a Lapide et de D. Calmet.

29. — *Iste consolabitur nos...* Ces paroles montrent que, dans une si longue vie, les pieux patriarches du monde primitif sentaient le poids de l'existence terrestre dans toute sa pesanteur, et que toute leur consolation était dans les espérances de l'avenir. Selon Rosenmüller, elles se rapportent manifestement à l'agriculture. « Quum enim, dit-il, terram ob hominum peccata sterilem esse a Deo redditam dictum esset, III, 17 ; IV, 12, Lamechus ominatus est fore ut ob filii sui pietatem in melius mutetur terræ conditio, meliusque se sint homines habituri sub Noacho pio, qui alios quoque ad pietatem sit reducturus. Minus recte, ut videtur, alii solatium illud per Noachum quæsiverunt in inventis agriculturæ instrumentis, alii in vini usu (IX, 20, 21), alii vel in spe Messiæ ex Noachi posteris oriundi ». נֹחַ, NOACH, *Noé*, de נוּחַ, *se reposer*, est mis en rapport avec

vres et des travaux de nos mains sur la terre que le Seigneur a maudite.

30. Et après qu'il eut engendré Noé, Lamech vécut cinq cent quatre-vingt-quinze ans, et il engendra des fils et des filles.

31. Et l'ensemble des jours de Lamech fut de sept cent soixante-dix-sept ans, et il mourut. Or Noé, âgé de

ribus et laboribus manuum nostrarum, in terra cui maledixit Dominus.

30. Vixitque Lamech, postquam genuit Noe, quingentis nonaginta quinque annis, et genuit filios et filias.

31. Et facti sunt omnes dies Lamech, septingenti septuaginta septem anni, et mortuus est. Noe vero, cum quin-

---

נחם, *consoler*, dont il se rapproche par la consonance et par le sens, ce fils devant *consoler*, par le soulagement et le *repos* qu'il apportera, mais sans qu'on puisse en conclure que l'intention de l'écrivain sacré ait été d'en donner l'étymologie exacte.

31. — *Noe vero... genuit Sem, Cham et Japheth*. La mention des trois fils de Noé donne déjà à entendre que, tandis que jusqu'ici la série chronologique ne s'est poursuivie que par un seul membre, tous les trois vont maintenant ouvrir une nouvelle époque.

Le tableau généalogique qu'on vient de voir, donne lieu à plusieurs observations importantes. D'abord, en le rapprochant de la généalogie des Caïnites, on y trouve une différence bien remarquable au point de vue chronologique. La généalogie de la race de Caïn ne renferme aucune date, aucune indication d'années. La raison en est, dit Keil, que cette race réprouvée de Dieu n'avait pas d'avenir, mais devait périr tout entière dans le déluge. Il en est autrement des patriarches qui représentent la race dans laquelle s'accomplira la promesse du salut. C'est en eux que marche et se développe l'histoire de la Rédemption, qui est le centre de l'histoire du monde, de sorte qu'ils sont dignes d'êtres aussi les porteurs de la chronologie du monde. D'ailleurs, les généalogies des temps primitifs sont, comme s'exprime Baumgarten, « des monuments qui rendent témoignage tant de la fidélité de Dieu dans l'accomplissement de ses promesses que de la foi et de la patience de nos pères ». Mais ce témoignage ne paraît dans tout son jour qu'à la lumière de la chronologie. — Comme on l'aura remarqué, l'historien donne non seulement les années de chaque patriarche jusqu'à la naissance de celui de ses fils qui continue la série généalogique, mais encore le reste de ses années jusqu'à sa mort, puis la durée totale de sa vie. En joignant ensemble les années de la première catégorie et en y ajoutant les cent ans qui se sont écoulés depuis la naissance de Sem jusqu'au déluge, on trouve pour cette première période du monde, d'après le texte hébreu, une durée de 1656 ans. Mais il en est autrement d'après les Septante et le texte samaritain, qui, tant ici que dans la table généalogique du chapitre XI, s'écartent presque constamment de l'hébreu, comme on le voit par le tableau de la page suivante.

Dans ces tables, les chiffres entre parenthèses sont les leçons du manuscrit Alexandrin. Dans la table généalogique du chap. XI, 10 et suiv., le texte samaritain seul donne la somme des années de la vie. — Il suffit de jeter un coup d'œil sur les deux tables pour s'apercevoir qu'il y a entre les trois textes, sous le rapport chronologique, des divergences considérables. Le texte samaritain et la version des Septante, sans être d'accord entre eux, se séparent de l'hébreu en ce que, dans le chapitre V, le premier avance de 100 ans, ou même plus, l'âge où Jared, Mathusalem et Lamech eurent les fils dont il est fait mention, tandis que les Septante, pour les autres patriarches, à l'exception de Noé, le reculent du même nombre d'années, qu'ils reprennent ensuite sur celles qui restent jusqu'à leur mort : de sorte que, pour la durée totale de leur vie, ils se retrouvent d'accord avec l'hébreu. Mais dans le chap. XI, ces deux textes emploient également à l'égard de tous les patriarches, Tharé excepté, ce dernier procédé, les Septante toutefois presque toujours dans sa première partie seulement, c'est-à-dire qu'ils ajoutent bien 100 ans à la vie de chacun avant la naissance de son fils, mais sans rien retrancher pour cela du temps qui suit. — Il résulte de là que la période qui s'est écoulée depuis Adam jusqu'au déluge, se trouve abrégée dans le texte samaritain de 389 ans, et allongée par contre dans la version des Septante de 586 ans (d'après le manuscrit Alexandrin, de 780 ans), et que celle qui s'étend du déluge, jusqu'à la naissance d'Abraham, est allongée dans les deux textes, savoir, dans le Samaritain, de 650 ans; dans les Septante, de 880 ans (d'après le manuscrit Alexandrin, de 780 ans), parce que ces derniers, entre Arphaxad et Salé, ont encore intercalé Caïnan avec 130 ans, et que, tandis que le Samaritain n'ajoute que

gentorum esset annorum, genuit Sem, Cham et Japheth.

cinq cents ans, engendra Sem, Cham et Japhet.

Les Patriarches. — I. Depuis Adam jusqu'au déluge.

	TEXTE HÉBREU ET VULGATE			TEXTE SAMARITAIN			VERSION DES SEPTANTE			TEXTE HÉB. ET VULG.	
	Avait à la naissance de son fils	Vécut encore	Mourut à l'âge de	Avait à la naissance de son fils	Vécut encore	Mourut à l'âge de	Avait à la naissance de son fils	Vécut encore	Mourut à l'âge de	Naquit l'an du monde	Mourut l'an du monde
Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930	1	930
Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912	130	1042
Énos	90	815	905	90	815	905	190	715	905	235	1140
Caïnan	70	840	910	70	840	910	170	740	910	325	1235
Malaléel	65	830	895	65	830	895	165	730	895	395	1290
Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962	460	1422
Hénoch	65	300	365	65	300	365	165	200	365	622	987
Mathusalem	187	782	969	67	652	720	167 (187)	802 (782)	969	687	1656
Lamech	182	595	777	53	600	653	188	565	753	874	1651
Noé	500	450	950	500	450	950	500	450	950	1056	2006
Jusqu'au déluge	100	«	«	«	«	«	«	«	«	«	«
Totaux	1656	«	«	1307	«	«	2242	«	«	«	«

II. Depuis le déluge jusqu'à la vocation d'Abraham (ch. xi, 10-26).

	TEXTE HÉBREU ET VULGATE			TEXTE SAMARITAIN			VERSION DES SEPTANTE			TEXTE HÉB. ET VULG.	
Sem	100	500	600	100	500	600	100	500	600	1556	2156
Arphaxad	35	403	438	135	303	438	135	400 (430)	535 (565)	1656	2094
Caïnan	«	«	«	«	«	«	130	330	460	«	«
Salé	30	403	433	130	303	433	130	330	460	1691	2124
Héber	34	430	464	134	270	404	134	270 (370)	404 (504)	1721	2185
Phaleg	30	209	239	130	109	239	130	209	339	1755	1994
Réu	32	207	239	132	107	239	132	207	339	1785	2024
Sarug	30	200	230	130	100	230	130	200	330	1817	2047
Nachor	29	119	148	79	69	148	179 (79)	125 (129)	304 (208)	1847	1995
Tharé	70	135	205	70	75	145	70	135	205	1876	2081
Vocation d'Abraham	75	«	«	75	«	«	75	«	«	1946	2121
Totaux	365	«	«	1015	«	«	1245	«	«	2021	«

50 ans à l'âge où Nachor devint père de Tharé, ils en ajoutent 150, si ce n'est dans le manuscrit Alexandrin, qui est d'accord avec le Samaritain. — La raison pour laquelle le Samaritain abrège la durée de la vie de Jared, de Mathusalem et de Lamech après la naissance de leurs fils est manifeste : c'est qu'autrement, d'après sa manière de compter, il les ferait vivre encore après le déluge. On reconnait le même motif dans les dates particulières du manuscrit Alexandrin relativement à Mathusalem, dont les chiffres de celui du Vatican prolongeraient la vie encore 14 ans après le déluge. — A l'égard des autres différences, la raison précise en est moins palpable. Cependant on ne saurait y méconnaître une double tendance : celle d'allonger la période qui va du déluge à Abraham, et celle de rendre plus uniforme l'âge où les patriarches sont devenus pères, et en particulier, dans les temps antédiluviens, de ne le mettre pour aucun plus haut que celui d'Adam à la naissance de Seth. En conséquence, partout où il se trouvait

inférieur à 100 ans, les Septante y ont ajouté ce nombre d'années, tandis que le Samaritain n'a employé ce procédé qu'à l'égard des patriarches postérieurs au déluge, retranchant au contraire 100 ans ou même davantage, pour les patriarches antédiluviens, à l'age marqué par la naissance de leurs fils, lorsqu'il dépassait celui où Adam devint père de Seth. Il n'y a que les indications concernant l'âge de Noé auxquelles il n'ait pas été touché, parce qu'elles se rattachaient à d'autres dates relatives au déluge qui les protégeaient contre tout changement arbitraire. — Keil ne doute pas, et beaucoup d'autres savants sont de son avis, que les principales différences du Samaritain et des Septante ne soient des changements faits à dessein par une fausse critique, d'après certaines théories ou cycles chronologiques. C'est, selon lui, ce que montre assez leur nature, ainsi que l'invraisemblance qu'il y a dans l'hypothèse que les patriarches postérieurs au déluge, dont la vie est diminuée de moitié, n'aient eu des enfants (du moins dont il soit fait mention) qu'à un âge aussi avancé, ou même, d'après le Samaritain, presque toujours plus tard, que les patriarches primitifs. Rien de pareil ne se laisse apercevoir dans les nombres du texte hébreu, qui aussi ont résisté à toutes les attaques dirigées contre leur caractère historique, et à l'exactitude desquels on ne saurait opposer aucun argument sérieux : car l'objection tirée de la longévité prodigieuse qu'ils attribuent aux premiers hommes, et que l'on trouve inconcevable en partant des conditions actuelles de la nature humaine, tombe sans force si l'on considère que tous les restes de ces temps primitifs attestent une vigueur et une puissance gigantesques; que le climat, la température et autres circonstances physiques étaient encore purs de l'altération que leur a fait subir le déluge, et que la vie, beaucoup plus simple, s'écoulait aussi bien plus régulièrement, et sans que rien précipitât son cours. Cette longévité a d'ailleurs laissé des traces ineffaçables dans les souvenirs du genre humain; elle est confirmée par le témoignage des plus anciens auteurs profanes, tant historiens que poètes. Inutile de dire combien elle était favorable au développement de l'humanité sous tous les rapports, dans le bien comme dans le mal, et à la fidèle transmission de la mémoire des faits. — Cependant ces raisons ne sont pas décisives en faveur de la chronologie du texte hébreu, et elles n'empêchent pas plusieurs savants, comme Bertheau et Dillmann, de croire que c'est plutôt celle du Samaritain qui doit être regardée comme primitive; d'autres tiennent pour celle des Septante, à cause de l'antiquité de cette version et de son usage incontesté dans l'Eglise jusqu'au sixième siècle. Une autre raison, c'est qu'elle se concilie mieux avec la haute antiquité à laquelle des documents qui semblent tout à fait dignes de confiance font remonter l'histoire de certains pays, en première ligne celle de l'Egypte et de Babylone, ensuite celle de la Phénicie et de la Chine. Encore l'espace plus large qu'elle offre est-il regardé comme insuffisant par des hommes dont la science et l'orthodoxie ne sauraient être mises en doute. « Le R. P. Brucker, S. J., dans *la Controverse* (juill. 1886), et M. l'abbé Vigouroux, dans la *Revue des questions scientifiques* (mars 1886), arrivent tous deux à cette conclusion, que les textes des généalogies patriarcales renfermées dans la Genese ne fournissent pas les éléments d'une chronologie déterminée. En effet, 1° les chiffres des années sont différents dans les divers textes anciens que nous possédons, et l'on ignore lequel de ces textes représente les chiffres du texte original, si même ils n'en diffèrent pas tous notablement. 2° Il peut se faire que les générations indiquées dans ces listes soient en partie médiates seulement, comme cela se rencontre dans la liste généalogique qui ouvre l'Evangile de saint Matthieu, et, selon le P. Brucker, dans la généalogie de Moïse (Exod. VI, 16-20). Ce dernier auteur allègue aussi, en faveur de son opinion, la lacune que présentent les textes hébreu et samaritain par l'omission de Caïnan entre Arphaxad et Salé. Ce patriarche se trouve en effet mentionné à cet endroit par les Septante et par saint Luc (III, 36). L'abbé Ch. Robert, répondant au P. Brucker dans *la Controverse* (oct. 1886), rejette le nom de Caïnan comme une interpolation : ses arguments ne sont pas sans valeur; mais il ne réussit pas, à ce qu'il nous semble, à sauver dans cette hypothèse l'infaillible véracité de saint Luc, lequel affirme absolument que Caïnan est fils de Salé et père d'Arphaxad. 3° M. Vigouroux est d'avis que c'est une raison de symétrie qui a fait omettre des générations dans les listes patriarcales : on voulait dans chacune des deux listes dix patriarches, ni plus ni moins. Suivant un semblable principe de symétrie, saint Matthieu partagea la liste des ancêtres de J.-C. en trois séries, chacune de quatorze générations, et, pour arriver à ce nombre, il omit plusieurs noms qui lui étaient parfaitement connus, comme Ochozias, Joas, Amasias ». (Le P. J. Corluy, S. J., dans *la Science catholique*, décembre 1886, p. 64). L'indication exacte de l'âge auquel les patriarches ont leurs fils n'est pas un obstacle à cette explication, comme le montre l'exemple de Caïnan. C'est l'observation très juste de M.

CHAPITRE VI.

Corruption universelle du genre humain ; Dieu prend la résolution de le détruire tout entier à l'exception de Noé. ℣℣. 1-8. — Par son ordre, Noé construit une arche pour s'y réfugier avec des animaux de toute espèce. ℣℣. 9-22.

V. Himpel, art. Bibl. Chronol., dans Wetzer u. Welte's *Kirchenlexik.*, I, col. 309 et suiv., où il donne la même interprétation, dont il montre longuement la nécessité. En effet, si l'on dit d'un homme qu'il a eu tel fils, que ce soit immédiatement ou médiatement, il s'entend assez que c'est à une année quelconque de sa vie. Or, que cette année soit indiquée ou ne le soit pas, quelle différence essentielle cela peut-il faire ?

2° *Corruption universelle ; Dieu prend la résolution de détruire le genre humain tout entier à l'exception de Noé.* VI, 1-8.

Les deux premières généalogies des fils d'Adam, je veux dire, celles de Caïn et de Seth, nous ont montré le genre humain se développant dans deux races parallèles, d'un caractère aussi différent que les deux cités dont elles forment les commencements. Nous allons maintenant voir ces deux races auparavant si opposées se réunir, et leur mélange amener une telle corruption que Dieu prend la résolution de détruire l'homme, qu'il a créé. — L'intelligence de cet endroit, c'est-à-dire, la connaissance des véritables causes de cette horrible dépravation, dépend du sens à donner à l'expression : *fils de Dieu*, et à l'expression correspondante : *filles des hommes* (℣. 2), par lesquelles sont désignés les descendants de ces deux races qui opérèrent ce funeste mélange, expressions qui ont déjà été prises fort diversement dans l'antiquité, et ont encore donné lieu dans ces derniers temps aux plus vives discussions. Les uns entendent par là les fils des grands ou des princes, et les filles du peuple ou des gens de basse condition ; d'autres, les anges et les filles de l'humanité en général ; d'autres enfin, les hommes qui servaient Dieu et pratiquaient la vertu, tels que nous ont été représentés les pieux descendants de Seth, et les filles de tous ceux qui ne sont pas compris sous le nom de fils de Dieu, les filles des hommes impies, terrestres et charnels, comme nous avons vu qu'étaient les descendants de Caïn. — De ces trois sentiments, le premier, quoique fort répandu parmi les juifs, n'en est pas moins injustifiable sur le terrain philologique comme sur celui des idées bibliques, et le complet discrédit où il est tombé, nous dispense de nous y arrêter. Le second, malgré des apparences spécieuses, malgré le nombre et l'autorité des noms qu'il peut citer en sa faveur, parmi lesquels se trouvent ceux de quelques anciens Pères et de plusieurs savants exégètes modernes, ne soutient pas davantage l'examen : de sorte que c'est le dernier qui doit être regardé comme indubitable. C'est aussi celui auquel, depuis le quatrième siècle, à la suite de saint Jean Chrysostome, de saint Augustin, etc., s'est rangée la presque unanimité des interprètes chrétiens, et qui est déjà représenté dans la première moitié du troisième siècle par les *Récognitions* de saint Clément, I, XXIX, et par Julius Africanus, dont l'autorité comme critique est d'un grand poids. Voy. Routh, *Reliq. Sacr.*, II, 127. — Néanmoins plusieurs modernes, tels que Kurtz, Delitzsch, etc., qui sont revenus à la seconde explication, allèguent en sa faveur et contre la troisième que partout ailleurs où se rencontre, dans l'Ancien Testament, l'expression בְּנֵי־אֱלֹהִים, ou הָאֱלֹהִים, *fils de Dieu*, elle désigne les anges : de sorte que l'usage de la langue s'oppose absolument à ce qu'elle soit prise ici dans un autre sens. — La vérité est que nulle part dans les livres historiques, nulle part dans le reste du Pentateuque, où il est pourtant si souvent question des anges, ils ne sont désignés sous ce nom, mais seulement dans un livre poétique, celui de Job, où ils sont ainsi appelés trois fois (ch. I, 6 ; II, 1 ; XXXVIII, 7), et dans un passage chaldaïque de Daniel (ch. III, 25) ; ce qui assurément ne suffit pas pour établir un usage bien constant. Encore, dans ce petit nombre de passages, l'expression poétique ne va-t-elle pas sans un contexte propre à en déterminer le sens. Par contre, la qualité de fils de Dieu est attribuée au peuple d'Israël, à ses rois et aux hommes pieux, aussi bien dans les livres historiques que dans les autres, dans la simple prose comme dans la poésie, et, chose qui aux yeux de tout homme non prévenu paraîtra déjà, sinon décisive, du moins du plus grand poids en faveur du sentiment que nous défendons, dans le Pentateuque même. Ainsi, dans le psaume LXXII, 15,

l'auteur, s'adressant à Dieu, appelle les hommes pieux : *la génération de tes fils*. Les Israélites sont nommés *ses fils*, à savoir, de Dieu, Deut. XXXII, 5. « *Mon fils* aîné est *Israël* », fait dire Dieu lui-même par Moïse à Pharaon, Exod. IV, 22. Cfr Os. II, 1 ; Is. I, 2 ; Deut. XIV, 1, etc. — L'appellation de *fils de Dieu*, dans l'Ancien Testament, n'est donc nullement limitée aux anges, à qui en effet elle n'appartient pas à un autre titre qu'aux hommes, puisqu'ils ne sont pas plus qu'eux ses fils par nature, mais seulement par grâce et adoption, ou en tant que, portant en eux son image et faits participants de sa nature, ils sont avec lui dans des rapports de fils avec leur père ; et si elle a été donnée au peuple d'Israël en général, nul doute qu'elle ne convînt encore mieux à des hommes tels, par exemple, qu'Hénoch et Noé, qui vivaient dans une société si intime avec Dieu. C'est à tort qu'on semble regarder les temps de la Loi comme plus favorisés que ceux des patriarches : le contraire résulte manifestement de l'Epître aux Galates, III, 16 et suiv. Que si l'économie patriarcale prise en général a des avantages sur celle de la Loi, si elle offre plus d'affinité avec la forme évangélique, on peut dire avec Lange que l'époque des descendants de Seth l'emporte encore à cet égard sur celle d'Abraham. En effet, comme nous l'avons déjà remarqué, l'expression : *il marcha avec Dieu,* dont l'Ecriture se sert pour caractériser la piété d'Hénoch et de Noé et leurs rapports avec Dieu, ne reparaît plus dans les temps postérieurs. Si donc la période de la Loi, malgré ce qu'elle avait de servile, n'excluait pas, à l'égard de ceux qui vivaient sous son empire, l'idée de fils, d'enfants de Dieu, avec combien plus d'éclat cette idée devait ressortir, comme type et comme réalité, dans la pieuse race de Seth ! — On a prétendu que, si c'étaient les hommes pieux que l'historien eût eus en vue, il aurait dû, pour prévenir tout malentendu, employer l'expression de *fils de Jéhovah*, et non de *fils de Dieu*. Mais on n'a pas pris garde que Jéhovah, comme nom du Dieu de l'alliance particulière avec Israël, ne pouvait être convenablement employé à propos des descendants de Seth, qui représentaient le rapport universel de l'humanité avec Dieu. C'est ainsi qu'après l'apparition du Sauveur du monde, la divine adoption étant sortie des limites d'un peuple particulier pour s'étendre à tous les peuples, ceux qui s'en rendent dignes sont de nouveau désignés sous le nom de υἱοὶ τοῦ Θεοῦ (correspondant à l'hébreu אלהים, ELOHIM), et non τοῦ Κυρίου (correspondant à יהוה, YAHVEH ou *Jéhovah*). — L'antithèse de *fils de Dieu* et *filles des hommes*, sur laquelle s'appuient les défenseurs de l'opinion que nous combattons, n'en est pas une preuve plus solide. De ce que, dans le verset précédent, *les hommes* (האדם) sont pris dans le sens général, comme désignant le genre humain tout entier, il ne s'ensuit pas du tout nécessairement que ce terme ait ici la même extension. Le contraste même que l'on invoque est précisément ce qui, en modifiant sa signification pour la mettre en rapport avec celle de l'autre membre de l'antithèse, indique le sens plus restreint dans lequel il est employé. La manière dont s'exprime l'historien, laquelle ne présenterait de difficulté dans aucune langue, doit encore moins en causer dans l'hébreu, où les exemples n'en sont pas rares. Ensuite, ce contraste ne prouve pas plus que les *fils de Dieu* ne soient pas des hommes que le passage de Jérémie, ch. XXXII, 20, où il est dit que Dieu a fait des prodiges « en Israël et parmi les hommes » ; ou celui d'Isaïe, ch. XLIII, 4, où Dieu dit à Israël : « Je mettrai des hommes à ta place », ne donnent droit de conclure que les Israélites n'étaient pas des hommes. Voy. encore Ps. LXXIII (Vulg. LXXII), 5 ; Jud. XVI, 7 ; etc. — On demande pourquoi, au lieu des *fils de Dieu* et des *filles des hommes*, l'auteur n'a pas mis en opposition les *fils de Seth* et les *filles de Caïn*, ce qui n'eût laissé aucun sujet de doute. Hengstenberg répond avec raison que cela n'eût pas assez fait ressortir l'indignité du fait qu'il voulait raconter. — Non seulement l'opinion qui voit ici des anges dans les *fils de Dieu* ne repose sur aucun fondement solide, mais elle va de plus heurter contre d'insurmontables difficultés. Elle a d'abord le contexte contre elle. De quoi est-il question dans ce qui précède et dans ce qui suit ? Des descendants de Caïn et de Seth, dont les différences morales, d'abord si fortement caractérisées, si nettement tranchées, finissent par s'effacer dans une commune corruption ; mais des anges, pas le moindre mot. Or comment expliquer cette corruption universelle par des unions isolées d'anges avec des femmes? Delitzsch lui-même ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elle présuppose le mélange des descendants de Seth et de Caïn, ou, ce qui revient au même, que la connexion du chapitre VI, 1-8, avec le chap. IV, exige l'admission de ce mélange quelque temps avant le déluge. D'ailleurs, si les anges étaient les principaux auteurs du mal, pourquoi, dans la sentence prononcée contre les coupables, seraient-ils totalement passés sous silence? Quoi ! ceux qui auraient eu le malheur de se laisser séduire seraient si rigoureusement punis, et les séducteurs

1. Cumque cœpissent homines multiplicari super terram, et filias procreassent,
2. Videntes filii Dei filias hominum quod essent pulchræ, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant.

1. Lorsque les hommes eurent commencé à se multiplier sur la terre, et qu'ils eurent engendré des filles,
2. Les enfants de Dieu, voyant que les filles des hommes étaient belles, prirent pour épouses celles qu'ils choisirent parmi elles.

---

n'auraient point de part au châtiment ! Telle n'est pas la conduite que tient le juste juge, comme nous l'avons déjà vu à propos du serpent. — Je demanderai en outre quels seraient les anges qui auraient contracté ces alliances avec les filles des hommes. Seraient-ce de bons anges ? Mais d'abord il est évident que, par le seul fait d'une pareille prévarication, ils auraient cessé de l'être et seraient devenus des démons : ce qui impliquerait une nouvelle chute des anges, en sus de celle qui avait eu lieu dans le principe. Mais sur quel fondement admettre cette seconde chute, qu'ignorent également l'Ecriture et la Tradition ? Les anges restés fidèles à Dieu n'étaient-ils pas depuis longtemps confirmés en grâce et incapables de pécher ? Et quand même il n'en aurait pas été ainsi, comment concevoir que de purs esprits, tels que les saintes Lettres et les enseignements de l'Eglise nous les représentent, se fussent laissé prendre aux attraits des filles des hommes ? comment concevoir qu'ils eussent contracté des mariages avec elles ? car c'est l'union conjugale, et non une union passagère et illégitime, que désigne constamment l'expression *prendre une femme*, employée ici par l'auteur sacré. Si après la résurrection les hommes mêmes, quoique avec des corps, ne se marieront plus, mais, selon l'expression de Jésus-Christ, « seront comme des anges de Dieu dans le ciel » (Matth. XXII, 30 ; cfr Marc. XII, 25 ; Luc. XX, 34-36), n'est il pas plus que téméraire d'attribuer à ceux-ci, tout incorporels qu'ils sont, des unions aussi monstrueuses, et, au lieu que le Sauveur compare les hommes ressuscités aux anges, de faire des anges mêmes, en renversant ses paroles, quelque chose comme les hommes sur la terre ? — Dira-t-on que, par les fils de Dieu dont il s'agit, il faut entendre des anges déjà tombés, des démons ? Mais comment, dans ce cas, pouvaient-ils être encore appelés *fils de Dieu* ? De plus, lors même qu'on admettrait qu'ils ont pu prendre une forme corporelle pour porter les filles des hommes au péché, il serait toujours absurde de leur supposer avec elles de véritables mariages. — Keil rapporte l'origine de l'étrange interprétation dont nous venons de montrer la fausseté et l'absurdité au judaïsme helléniste et cabalistique, qui a même cherché à la faire passer dans les Septante, dont quelques manuscrits, entre autres celui d'Alexandrie, au lieu de οἱ υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, que Tischendorf tient avec raison pour la leçon primitive, portent encore : οἱ ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. On sait comme les juifs d'Alexandrie étaient désireux d'établir des points de rapprochement entre l'Ancien Testament et les traditions grecques. Les anges étant appelés ailleurs *fils de Dieu*, l'occasion parut belle pour introduire dans le texte biblique quelque chose d'analogue aux fils des dieux si célèbres dans l'antiquité païenne. Quelques Pères grecs, tels que saint Justin martyr, Clément d'Alexandrie, Origène, vraisemblablement trompés par la fausse leçon de leur exemplaire de la Bible, adoptèrent ce sentiment, que nous trouvons aussi dans quelques Pères latins, tels que Tertullien, saint Cyprien, Lactance. Mais, la question de la nature des anges ayant été mieux éclaircie, il fut universellement rejeté. Saint Jean Chrysostome ne fait pas difficulté de l'appeler une *absurdité*, un *discours blasphématoire et insensé* (Homil. XXII in Genes.). Il a été combattu avec force dans ces derniers temps, où plusieurs exégètes protestants essayaient de le remettre en honneur, par Hengstenberg, Keil, etc. Voy. L. Reinke, *Beitr. zur Erklær. des A. T.*, t. V, p. 92 et suiv., où cette matière est traitée solidement et avec tous les détails qu'elle comporte. — Il reste donc établi que c'est dans le mélange de la race de Seth, où s'étaient jusque-là conservées la piété et la vertu, avec la race impie de Caïn, par des alliances dont la satisfaction des appétits sensuels fut le seul, ou du moins le principal motif ; par conséquent, dans les attraits de la volupté, auxquels finirent par se laisser prendre des hommes dont le titre de *fils de Dieu*, que leur donne l'Ecriture, montre assez la sainteté précédente, qu'il faut chercher la cause de la dépravation universelle et de la ruine du genre humain.

2. — *Acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant :* « ils prirent des femmes parmi toutes celles qu'ils avaient choisies », d'un choix auquel avaient présidé les sens, ou

3. Et Dieu dit : Mon esprit ne demeurera pas éternellement dans l'homme, parce qu'il est chair ; et ses jours seront de cent vingt ans.

4. Or il y avait en ce temps-là des géants sur la terre : car lorsque les

3. Dixitque Deus : Non permanebit spiritus meus in homine in æternum, quia caro est ; eruntque dies illius centum viginti annorum.

4. Gigantes autem erant super terram in diebus illis : postquam enim

---

qui avaient plu à leurs yeux devenus charnels. L'introduction, ou, en tous cas, la pratique de la polygamie parmi eux, est aussi marquée bien clairement par ces expressions.

3. — *Non permanebit spiritus meus in homine*... Le mot hébreu que la Vulgate rend par « permanebit » est יָדוֹן, dont la signification est controversée. Keil, Delitzsch, Knobel, Fürst et autres l'expliquent par *dominera, régnera*, de דּוּן, *dominer*, d'où אָדוֹן, *dominateur*, *seigneur*, et par suite *juger* ; et c'est la signification qui me paraît la plus vraisemblable. L'*esprit* de Dieu est ici le *souffle* divinement *inspiré dans les narines* de l'homme (ci-dess., II, 7), le principe de sa vie physique et morale. Cet esprit, qui est en lui la partie principale, à laquelle appartient la domination sur le reste, *n'y dominera pas*, *n'y régnera pas à jamais*, c'est-à-dire qu'il lui sera bientôt retiré, ou qu'il sera mis fin à sa vie. Telle est l'explication de Cornelius a Lapide, Keil, Delitzsch et autres. « Quum autem », dit Th. J. Lamy, « nonnisi semel » (scil. Job. XXVII, 3) « vox רוּחִי, *spiritus meus*, in hac significatione occurrat, frequentissime autem dicatur de *Spiritu Dei*, qui creaturis vitam infundit easque constanter vivificat (Job. XXXIII, 4 ; Ps. CIII, 29), vel prophetas inspirat, malim hunc sensum : *Non permanebit Spiritus meus in homine*, eum vivificans, ei vitam servans, adhuc multum temporis ». Le sens, pour le fond, revient au même. — *Quia caro est*. C'est le sens que donnent à l'hébreu בְּשַׁגַּם הוּא בָשָׂר, avec la Vulgate, les autres versions anciennes, les interprètes juifs et beaucoup de modernes, entre autres Delitzsch et Hupfeld. D'après eux, בְּשַׁגַּם est une conjonction composée de בּ, שׁ pour אֲשֶׁר, et גַּם, *aussi*, avec le sens de *parce que* : ainsi, *parce qu'il est chair*, ou, plus exactement, *parce qu'aussi il est chair*. Mais le שֶׁ du nord de la Palestine et de l'hébreu plus récent est étranger au Pentateuque, et גַּם, *aussi*, n'est guère en harmonie avec le contexte. Il vaut donc mieux prendre שַׁגַּם pour l'infinitif de שָׁגַג, équivalent à שָׁגָה, *s'égarer*, malgré l'énallage de nombre un peu dure qui en résulte : « dans *leur* égarement, *il est* chair » ; énallage qui, du reste, peut se justifier par plusieurs exemples. D'après cela, le sens de l'hébreu est : « dans leur égarement », à savoir, des hommes qui vivent maintenant, « il », l'homme en général, « est chair », c'est-à-dire, tout charnel. Au lieu que c'est l'esprit, cette image de Dieu, qui devrait avoir la conduite de sa vie, il s'est laissé égarer par ses passions, et c'est à la chair qu'il a abandonné l'empire ; il s'y est asservi à tel point qu'il semble être devenu tout chair, n'ayant plus de pensée ni de sentiment que pour les voluptés sensuelles. Comme on le voit, la *chair* est déjà prise ici dans le sens moral qu'elle a si souvent dans le Nouveau Testament. — *Eruntque dies illius centum viginti annorum*. Ce nombre marque, non la durée à laquelle serait désormais réduite la vie de l'homme, mais le délai qui lui est encore accordé pour venir à résipiscence, et à l'expiration duquel il sera exterminé. La chronologie s'y accorde, pourvu qu'on admette, ce qui d'ailleurs ne souffre pas de difficulté, que la sentence divine a été prononcée l'an 480 de la vie de Noé, vingt ans par conséquent avant le temps indiqué à la fin du chapitre précédent comme celui de la naissance de ses fils. Dieu la lui manifesta afin qu'il devînt, comme s'exprime saint Pierre dans sa seconde épître, II, 5, *le héraut de la justice*, le prédicateur de la pénitence pour cette race dégénérée. C'est déjà l'explication de saint Ephrem : « Quasi dicat : Non hæc ad novem sæcula vitam producet ætas, quod præteritorum temporum hominibus concessum fuit, *quia caro est* et in operibus carnis consumit dies suos. Sed *erunt dies illius centum viginti annorum*, quibus si resipuerint homines, ab ira ipsis impendente liberabuntur ; sin autem non resipuerint, suis sibi operibus illam accersent ».

4. — *Gigantes autem erant... viri famosi*. Plus exactement, d'après l'hébreu : « Les géants étaient sur la terre en ces jours-là, et aussi après que les fils de Dieu se furent approchés des filles des hommes et qu'elles leur eurent enfanté : ce sont les forts qui furent dès jadis, les hommes de nom ». Le mot נְפִילִים, NEPHILIM, que la Vulgate, avec

ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes a sæculo viri famosi.

5. Videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in terra, et cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore,

Infra, 8. 21. *Matth.* 15. 19.

6. Pœnituit eum quod hominem

enfants de Dieu se furent approchés des filles des hommes, elles engendrèrent des fils, qui furent puissants à cette époque et sont restés fameux.

5. Or Dieu, voyant que la malice des hommes sur la terre était extrême, et que toutes les pensées de leur cœur étaient appliquées au mal en tout temps,

6. Se repentit d'avoir fait l'homme

---

les Septante et autres versions anciennes, traduit par *gigantes*, « géants », et qui ne se rencontre plus que dans les Nombres, XIII, 34, désigne manifestement des hommes de haute stature et de grande force, comme il résulte aussi de l'endroit cité des Nombres, où les espions envoyés par Moïse pour reconnaître la terre promise en représentent les habitants comme des hommes de haute taille, les fils de Hanaq ou Enac comme des נְפִלִים, NEPHILIM, à côté desquels il leur semblait être des sauterelles. Ce mot n'a pas d'étymologie claire en hébreu, et paraît venir d'une ancienne racine perdue. Fürst le dérive de נ־פל, *être grand* de taille, *fort*, dont il rapproche le latin *val-ere*. Cette étymologie est préférable à celle qui le fait venir de נָפַל, *tomber*. Qu'il y ait eu de pareils hommes, d'une taille et d'une force extraordinaires, c'est ce qu'attestent d'un commun accord les monuments sacrés et profanes, la mythologie et l'histoire ; on en a même encore vu de nos jours. C'est à tort que Keil, s'appuyant sur Aquila et Symmaque, dont le premier traduit נפילים par ἐπιπίπτοντες, et le second par βιαῖοι, entend seulement sous ce nom des hommes violents, qui *tombaient* sur les autres pour les opprimer (Ueberfaller). נָפַל n'a pas, par lui-même, la signification que suppose celle qu'il donne à נפילים, comme à son dérivé : elle lui vient seulement du contexte. — On a voulu donner les géants comme une preuve que les *fils de Dieu* étaient des anges, dont les unions monstrueuses avec les filles des hommes auraient donné naissance à une race non moins monstrueuse de demi-dieux ou demi-démons, qui ne s'expliquerait que par là. Mais cet argument tombe devant le texte hébreu, par lequel on voit clairement qu'il y avait déjà des géants avant ces mariages, comme il en est encore sorti, de sorte qu'ils ne peuvent pas leur être attribués exclusivement. D'ailleurs, si l'origine des géants de cette époque ne peut être rapportée à une autre cause, comment expliquera-t-on celle des géants des temps postérieurs ? faudra-t-il aussi l'attribuer à des alliances de cette espèce ? Il le faudra sans doute, pour être conséquent. Mais qui osera, à tout géant qui a paru ou qui pourra paraître, donner pour père un ange devenu le mari d'une femme ? En tout cas, pour ce qui est des temps postdiluviens, qu'on ne cherche pas à de si étranges idées un appui quelconque dans les saintes Ecritures. — « Ce sont là », à savoir, les géants dont il s'agit, tant ceux qui existaient déjà lors des mariages des fils de Dieu avec les filles des hommes que ceux qui leur durent leur origine, « les forts qui furent dès jadis », depuis les temps les plus reculés, « les hommes de nom », renommés, fameux.

5. — *Videns autem Deus... omni tempore.* L'hébreu à la lettre : « Et Jéhovah vit que grande était la malice de l'homme sur la terre, et que toute la formation des pensées de son cœur », toutes les pensées que formait son cœur, « n'était que mal tout le jour », toujours, continuellement. C'est une hyperbole qui marque bien l'excès où la perversité était arrivée.

6. — *Pœnituit eum... intrinsecus.* L'hébreu : « Et Jéhovah se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il s'affligea dans son cœur ». Ces expressions, qui sont faites pour exprimer des sentiments humains, étant transportées à Dieu, ne doivent plus être prises à la lettre : elles marquent en lui quelque chose d'analogue et de correspondant à ce que sont dans l'homme le repentir et la douleur, mais qui ne suppose ni changement dans son être ou dans ses décrets, ni altération de sa parfaite félicité. « Neque enim », dit saint Augustin, sicut hominem, ita Deum cujusquam sui facti pœnitet, cujus est de omnibus omnino rebus tam fixa sententia quam certa præscientia » (*de Civit. Dei*, XV, XXV). Impuissant à rendre par des expressions adéquates la sublimité des opérations divines, le langage humain est réduit à employer celles par lesquelles il marque les actes de notre intelligence bornée et de

sur la terre; et, touché de douleur au fond du cœur:

7. Je détruirai, dit-il, sur la face de la terre, l'homme que j'ai créé; l'homme et tous les animaux, depuis le reptile jusqu'aux oiseaux du ciel : car je me repens de les avoir faits.

8. Mais Noé trouva grâce devant le Seigneur.

9. Voici les générations de Noé : Noé fut un homme juste et parfait dans ses générations; il marcha avec Dieu.

10. Et il engendra trois fils: Sem, Cham et Japhet.

11. Or la terre était corrompue devant Dieu, et remplie d'iniquité.

fecisset in terra. Et tactus dolore cordis intrinsecus,

7. Delebo, inquit, hominem, quem creavi, a facie terræ, ab homine usque ad animantia, a reptili usque ad volucres cœli : pœnitet enim me fecisse eos.

8. Noë vero invenit gratiam coram Domino.

9. Hæ sunt generationes Noë : Noë vir jutus atque perfectus fuit in generationibus suis, cum Deo ambulavit.

Eccli. 44. 17.

10. Et genuit tres filios, Sem, Cham et Japheth.

11. Corrupta est autem terra coram Deo, et repleta est iniquitate.

---

notre volonté inconstante. C'est à la raison d'en modifier le sens selon la différence des êtres auxquels elles sont appliquées. Ici rien ne pouvait mieux faire entendre combien Dieu était offensé par la malice et les crimes des hommes. L'auteur sacré veut dire que cette malice « était si outrée qu'elle eût altéré, s'il eût été possible, la félicité et la joie d'une nature immuable » (Bossuet, *Elév.*, VIIIe sem., ve élév.).

7. — *Delebo, inquit, hominem, quem creavi... usque ad volucres cœli.* A la lettre, dans l'hébreu : « Et Jéhovah dit : Je détruirai l'homme, que j'ai créé, de dessus la face de la terre, depuis l'homme jusqu'au quadrupède, jusqu'au reptile et jusqu'au volatile des cieux ». Les animaux sont compris dans le décret de destruction porté contre le genre humain, par la même raison que nous les avons déjà vus enveloppés dans sa déchéance : c'est que, ayant été faits pour lui comme pour leur souverain, leur existence est naturellement subordonnée à la sienne. L'homme anéanti, les créatures dont la destination était de le servir n'ont plus de raison d'être.

8. — *Noë vero invenit gratiam coram Domino.* Il « trouva grâce », faveur, bienveillance, « aux yeux de Jéhovah », comme s'exprime l'hébreu. Cette observation de l'historien laisse déjà, au milieu de la colère allumée contre le genre humain, entrevoir la miséricorde qui en empêchera la destruction complète et en assurera le renouvellement.

§ III. Les Générations de Noé. vi, 9-ix.

1° *Annonce du déluge; construction de l'arche destinée à en préserver Noé et sa famille.* vi, 9-22.

9. — *Hæ sunt generationes Noë.* L'importance de Noé dans l'histoire du monde et de la religion consiste en ce que c'est par lui que l'humanité a été préservée d'une ruine totale, pour commencer dans ses fils une nouvelle phase de son existence. La piété de Noé, sa conservation pendant le déluge, et l'alliance par laquelle Dieu fait de lui le réparateur du genre humain purifié par les eaux sous lesquelles ont été ensevelis ses crimes, sont les trois points dans lesquels se résume cette partie de la Genèse. Le premier n'est présenté qu'en quelques mots, mais d'une vaste signification; le second, par contre, c'est-à-dire, la ruine de l'ancien monde et la conservation de Noé avec les animaux qui étaient aussi dans l'arche, est exposé avec beaucoup de détail, comme étant un évènement d'une importance capitale pour l'histoire du royaume de Dieu. C'est un jugement d'une rigueur et d'une extension comme il n'y en aura plus jusqu'à celui qui, placé aux limites du temps, fermera l'histoire de ce monde; mais c'est tout ensemble un jugement salutaire, une figure du baptême, I Petr. iii, 21, et de la vie qui se relève de la mort et du tombeau. Voy. Keil et Delitzsch. — *Perfectus*, תָּמִים, « intègre », parfait, irréprochable, *in generationibus suis*, בְּדֹרֹתָיו, « dans ses générations », c'est-à-dire, dans les générations de son temps, parmi ses contemporains. La vertu de Noé, déjà si admirable par elle-même, reçoit encore un nouveau lustre de la corruption universelle au milieu de laquelle elle a su se conserver. Elle est ensuite dépeinte par les mêmes expressions que celle d'Hénoch, ci-dess., ch. v, 22, 24.

11. — *Et repleta est iniquitate.* חָמָס, traduit dans la Vulgate par *iniquité*, signi-

12. Cumque vidisset Deus terram esse corruptam (omnis quippe caro corruperat viam suam super terram),
13. Dixit ad Noë : Finis universæ carnis venit coram me ; repleta est terra iniquitate a facie eorum, et ego disperdam eos cum terra.
14. Fac tibi arcam de lignis lævigatis ; mansiunculas in arca facies, et

12. Et Dieu, voyant que la terre était corrompue (car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre),
13. Dit à Noé : La fin de toute chair est venue devant moi ; la terre est remplie d'iniquité devant leur face, et je les exterminerai avec la terre.
14. Fais-toi une arche en bois rabotés ; tu feras dans l'arche de petits

---

fie proprement *violence*. La cruauté est la compagne ordinaire de la volupté. Les monstres de cruauté les plus fameux, dont les noms sont encore entourés d'horreur dans l'histoire, ont été en même temps des monstres de débauche.

12. — *Omnis quippe caro corruperat viam suam :* « car toute chair », tout le genre humain, « avait corrompu sa voie », sa conduite, sa manière d'agir. Sous le nom de *chair* ne peuvent pas être compris les animaux, parce que l'expression *corrompre sa voie* ne convient qu'à l'homme.

13. — *Finis universæ carnis...* : « la fin de toute chair est venue », est arrivée, « devant ma face », à mes yeux, dans mes décrets ; je l'ai résolue, « parce que, » ou « car (כִּי, supprimé dans la Vulgate) la terre est remplie de violence devant leur face » ; proprement : « a facie eorum », venant « de leur face », c'est-à-dire, d'eux ; « et voici que je les perds avec la terre ». La terre, faite pour l'homme et qui a servi de théâtre à ses crimes, partagera sa ruine. Cela doit s'entendre dans ce sens que tout sera gâté, détruit à sa surface.

14. — *Fac tibi arcam*. Le mot תֵּבָה, qui ne se rencontre qu'à propos de l'arche de Noé et du coffre dans lequel fut exposé Moïse, Exod. II, 3, 5, est vraisemblablement égyptien. Voy. Rœdiger, dans le *Thesaur.* de Gesenius, sous ce mot. Les Septante le traduisent ici par κιβωτος, et dans l'Exode par θίβη ou θίβις ; la Vulgate, par *arca*, d'où est venu le français *arche*. — *De lignis lævigatis*, « id est, dolatis et perpolitis, tum ad aptiorem et arctiorem compaginem, tum ad elegantiam, tum ut commodius illinirentur bitumine » (vel pice). Corn. a Lap. C'est ainsi que la Vulgate rend l'hébreu עֲצֵי־גֹפֶר ; mais tel n'est pas le sens de cette expression. גֹּפֶר, qui ne se rencontre qu'ici et qui a de l'affinité avec כֹּפֶר, *résine* (ou bitume), et κυπάρισσος, *cyprès*, est regardé par Keil, Delitzsch et autres, comme signifiant problablement le *cyprès*. Il est vrai que, dans l'hébreu postérieur, le nom de cet arbre est בְּרוֹשׁ ; mais גֹּפֶר vient, selon Keil, d'une époque antérieure à la langue hébraïque. Le cyprès, étant un bois léger et qui résiste à la putréfaction, est effectivement tout à fait propre à la construction des vaisseaux. On en trouvait en abondance dans l'Arménie et l'Assyrie, où habitait vraisemblablement Noé ; c'était même, selon Bochart, le seul arbre de ces contrées qui pût servir à un pareil usage. Arrien rapporte qu'Alexandre le Grand fit une flotte entière de bois de cyprès, qu'il tira de l'Assyrie. D'autres, comme Dillmann, penchent à croire que גֹּפֶר signifie *résine*, ou que c'est le nom générique des arbres résineux conifères à feuilles aciculaires, tels que le pin, le sapin. C'est aussi le sens de saint Jérôme dans ses *Quæst. hebr. in Gen.*, où il traduit : (*ligna*) *bituminata*. Gesenius explique ainsi ce mot : « גֹּפֶר, Gen. VI, 14, proprie *picem*, i. q. כֹּפֶר notasse suspicor, et עֲצֵי־גֹפֶר cum Ursino, Jo. Simoni al. interpretor : *arbores piceas*, *resinosas*, quales sunt pinus, abietes, cupressi, cedri aliæque hujus generis arbores fabricandis navibus adhibitæ. E veteribus interpretibus Targg. et Gr. Venet. *cedrum* reddunt... Certum quoddam arborum genus designari non dubium est : male igitur LXX ξύλα τετράγωνα, Cod. Vat. ἄσηπτα, Vulg. *ligna lævigata*. Melius Hieron. *bituminata* » (*Thesaur.*, p. 300). Fürst le prend pour le nom d'un arbre du genre de ceux dont il vient d'être question, et non comme signifiant *résine* ou *poix*, encore moins *bitume*. J'ai peine aussi à le croire identique à כֹּפֶר, qui suit. — *Mansiunculas in arca facies*. A la lettre, d'après l'hébreu : « Tu feras l'arche par nids », par compartiments ; tu la partageras en chambres pour toi et ta famille, et en loges ou cellules pour les différentes espèces d'animaux, outre les espaces destinés à d'autres usages. — *Et bitumine linies...* C'est ainsi que traduisent encore, avec les Septante et la Vulgate, Keil, Delitzsch, Dillmann, etc. D'autres ne pensent pas que כֹּפֶר, d'où vient comme dénominatif le verbe כָּפַר, signifie

compartiments, et tu l'enduiras de bitume à l'intérieur et à l'extérieur.

15. Et tu la feras ainsi : La longueur de l'arche sera de trois cents coudées ;

bitumine linies intrinsecus et extrinsecus.

15. Et sic facies eam : Trecentorum cubitorum erit longitudo arcæ, quin-

---

bitume ou *asphalte*, mais *résine, poix*. C'est aussi le sentiment de Gesenius, de Fürst, etc. Le Pelletier, *Dissert. sur l'arche de Noé*, c. XII, et après lui D. Calmet, ont déjà fait observer que le bitume, du moins seul, ne paraît guère propre à enduire un vaisseau, à cause de sa puanteur, et comme étant trop combustible et trop friable. Cependant V. de Bomare dit du bitume de Judée ou de la mer Morte : « Dans les commencements, il est mou, visqueux, très tenace ; mais il s'épaissit avec le temps, et acquiert plus de dureté que la poix sèche. Lorsqu'il est encore liquide, les Arabes le ramassent pour goudronner leurs vaisseaux ». Et à propos du bitume découvert à Neuchâtel en Suisse : « La mine de bitume de Neuchâtel se fond au feu en y joignant une dixième partie de poix ; on en forme un mastic impénétrable à l'eau, et qui dure très longtemps, pourvu qu'il ne soit point exposé à sec à l'ardeur du soleil : car il se ramollirait et se détacherait de la pierre. En 1743, le principal bassin du jardin du Roi a été réparé avec ce mélange, et depuis ce temps il ne s'est point dégradé. C'est avec ce mastic que l'on a réparé les bassins de Versailles, Latone, l'Arc de triomphe, ainsi que le beau vase blanc sur lequel est en relief le sacrifice d'Iphigénie. Avec cette mine d'asphalte de Neuchâtel, M. de la Sablonière a fait le pissasphalte qui a été employé à caréner deux vaisseaux qui partaient de l'Orient, l'un pour Pondichéry et l'autre pour le Bengale. Quoique ces vaisseaux à leur retour eussent perdu une partie de leur carène, ils revinrent bien moins piqués de vers que ceux qui avaient eu la carène ordinaire » (*Dict. univ. d'hist. nat.*, au mot *Asphalte*). Rien n'empêche donc, ce semble, d'admettre que l'asphalte ait pu servir à la fabrication de l'arche, sinon seul, du moins avec un mélange de poix. C'est en effet avec ce mélange que la mère de Moïse enduisit la petite arche dans laquelle elle voulait l'exposer, Exod. II, 3. Mais il faut remarquer que dans cet endroit le *bitume* est désigné par חֵמָר, et la *poix* par זֶפֶת ; il en est encore de même pour le *bitume*, ci-après, XI, 3 : de sorte qu'il reste toujours encore quelque obscurité sur la signification précise de כֹּפֶר, employé ici. Peut-être marque-t-il simplement un *mastic* (de כָּפַר, *couvrir*), sans en déterminer la matière, qui, du reste, était probablement celle qui vient d'être indiquée. Néanmoins, comme il a le sens de *bitume* dans le syriaque et l'assyrien, il est plus sûr de le lui conserver, avec les anciennes versions en hébreu.

15. — *Trecentorum cubitorum...* Ces mesures, dans l'hypothèse très vraisemblable que l'arche n'était pas construite en forme de navire, mais de coffre, sans quille, avec fond plat, ressemblant plutôt à une maison qu'à un vaisseau, d'autant qu'elle était destinée, non à naviguer, mais à flotter sur les eaux, donnent une superficie de 15,000 coudées carrées, et un espace vide de 450,000 coudées cubes. Il y a quelque difficulté relativement à l'espèce de coudée dont il s'agit ; mais on ne saurait guère douter que ce ne soit la coudée commune des Hébreux, la *coudée d'homme*, comme Moïse s'exprime ailleurs (Deut. III, 11), c'est-à-dire, qui se mesurait du coude à l'extrémité du doigt du milieu, et était de six palmes ou vingt-quatre doigts. Telle était aussi la longueur de la coudée égyptienne dite royale, d'après laquelle sont mesurés la plupart des anciens édifices d'Egypte, et que le commerce habituel des Israélites avec les Egyptiens, pendant le long séjour qu'ils avaient fait dans leur pays, avait dû presque nécessairement leur faire adopter avec leurs autres mesures. D'après les recherches les plus récentes, dit Champollion-Figeac, celle-ci était égale à 444 de nos millimètres (*Egypte anc.*, p. 232). Selon d'autres, les diverses échelles qui nous en restent, combinées avec les mesures de plusieurs monuments égyptiens, donnent pour terme moyen à peu près 525 millimètres (Munk, *Palest.*, p. 397). Le Pelletier l'évaluait à vingt pouces $\frac{44}{89}$, ou à peu près vingt pouces et demi, de Paris. L'arche était ainsi cinq fois plus longue, passé deux fois plus large que le temple de Salomon. De si énormes dimensions ont déjà provoqué les railleries de Celse ; mais les constructions les plus gigantesques et les plus durables ne sont-elles pas précisément celles qui remontent à une antiquité immémoriale ? Telles sont, par exemple, les pyramides d'Egypte ; telles sont surtout les ruines de Balbek. Dans ces dernières, on peut encore voir aujourd'hui des pierres qui ont jusqu'à soixante-neuf pieds de long, dix-huit de large et treize de haut, élevées à dix-huit

quaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illius.

16. Fenestram in arca facies, et in cubito consummabis summitatem ejus; ostium autem arcæ pones ex latere;

sa largeur, de cinquante coudées, et sa hauteur, de trente coudées.

16. Tu feras dans l'arche une fenêtre, et tu mesureras une coudée pour sa hauteur ; et tu placeras la porte

---

pieds au-dessus du sol. « Il y en a trois placées à la suite l'une de l'autre, dit Mgr Mislin, qui ont ensemble une longueur de cent quatre-vingt-dix pieds... La carrière d'où on les a tirées, est à un quart de lieue de là : quels moyens de transport avaient donc les hommes de ce temps-là ? Les deux colonnes de Venise, les monolithes de Rome, l'obélisque de la place de la Concorde, ne sont que des jouets d'enfants à côté des pierres de Balbek... Il ne reste du grand temple que les six magnifiques colonnes d'ordre corinthien que la peinture et la gravure ont si souvent reproduites ; elles ont vingt et un pieds huit pouces de circonférence, et, avec leur entablement, soixante-douze pieds de hauteur. Elles étaient primitivement au nombre de quarante-cinq, formant le péristyle de ce temple, dont la longueur était de deux cent soixante-huit pieds, et la largeur de cent quarante-six » (*Saints Lieux*, t. Ier, p. 584, 3e éd.). L'arche de Noé était-elle donc plus difficile à construire que des masses telles que les pierres de Balbek à transporter si loin et à hisser si haut ? — A peine est-il besoin de dire que, pour ce travail, Noé n'a pas été réduit à ses propres forces : il s'entend de soi qu'il s'est adjoint les ouvriers dont il avait besoin, et qui ont pu lui prêter leur concours sans sortir de leur incrédulité. — Il résulte des expériences faites en Hollande au commencement du XVIIe siècle que la disposition de l'arche était en parfaite harmonie avec le but auquel elle était destinée. Un vaisseau construit à Hoorn par P. Jansen sur son modèle, dans des proportions réduites, ne fut pas trouvé propre à naviguer, mais bien à flotter sur les eaux et à porter une charge plus forte du tiers que celle d'autres bâtiments de même contenance cubique.

16. — *Fenestram in arca facies*. A la lettre, dans l'hébreu : « Tu feras une lumière à l'arche », c'est-à-dire, tu y pratiqueras une ouverture pour donner passage à la lumière. Le grec φῶς se prend de même pour *lumière* et *jour* d'une maison, *fenêtre*. Le mot צֹהַר ne se rencontre qu'ici au singulier ; mais le duel צָהֳרַיִם, qui signifie *double lumière*, temps du *midi*, lui assure le sens de *lumière*, que nous lui donnons avec toutes les anciennes versions, sauf les Septante, et la plupart des modernes. Il ne faut pas le confondre avec חַלּוֹן, *fenêtre*, au ch. VIII, 6 : ce dernier marque ce qui était adapté à cette ouverture, par exemple, un treillis ou quelque chose de transparent pour ouvrir et fermer. — *Et in cubito consummabis summitatem ejus*, scil. « fenestræ ». A la lettre, d'après l'hébreu : « et à une coudée tu la termineras d'en haut », à savoir, cette ouverture, c'est-à-dire, selon Knobel et autres : tu la feras de manière qu'à partir du haut de l'arche il y ait une coudée d'intervalle jusqu'à son extrémité supérieure ; en d'autres termes, depuis le toit jusqu'à la fenêtre. La faire monter davantage eût été inutile, disent-ils, à cause du toit, qui sans doute avançait plus ou moins et aurait intercepté la lumière. Il n'y aurait donc rien ici qui eût rapport à sa grandeur, pas plus qu'à sa forme et au mode de distribution de la lumière dans l'arche. A cette explication Dillmann oppose qu'elle exigerait que מִלְמַעְלָה, *d'en haut*, fût placé après אַמָּה, *coudée*, et qu'une seule fenêtre ou une seule ouverture pour la lumière, pratiquée d'un côté de l'arche, était absolument insuffisante pour son but. Rien n'empêche, selon lui, de se représenter cette fenêtre, d'une coudée de haut, comme courant au-dessous du toit tout autour de l'arche, sans autre interruption que les poutres qui soutenaient le toit, lesquelles la traversaient de distance en distance : d'où résultait, pour ainsi dire, une série de fenêtres. Cette explication est aussi celle à laquelle sont revenus Keil et Delitzsch. D'une seule fenêtre d'une coudée carrée il ne saurait être question. Il y a des interprètes, comme Beaumgarten, Lange, qui veulent que l'ouverture pour la lumière ait été, non sur le côté, mais sur le toit, d'où elle se serait prolongée vers le bas à travers les différents étages. Elle aurait eu pour largeur la longueur du toit même, et la coudée qui lui est fixée pour limite en marquerait la hauteur. Mais ce sens ne s'adapte guère bien aux paroles du texte, outre qu'il n'y est rien dit d'une couverture de l'espace laissé vide, couverture que la pluie aurait cependant rendue nécessaire. Remarquons encore que le suffixe, dans תְּכַלֶּנָּה, « tu *la* termineras », se rapporte à צֹהַר, qui est employé comme féminin, à l'instar des autres

de l'arche sur le côté ; tu feras dans l'arche un étage inférieur, un étage moyen et un étage supérieur.

17. Voici que j'amènerai les eaux du déluge sur la terre, pour détruire toute chair ayant le souffle de la vie sous le ciel : tout ce qui est sur la terre, sera consumé.

18. Et j'établirai mon alliance avec toi ; et tu entreras dans l'arche, toi et tes fils, ta femme et les femmes de tes fils avec toi.

19. Et tu introduiras dans l'arche, pour qu'ils vivent avec toi, deux de

deorsum, cœnacula et tristega facies in ea.

17. Ecce ego adducam aquas diluvii super terram, ut interficiam omnem carnem, in qua spiritus vitæ est subter cœlum : universa quæ in terra sunt, consumentur.

18. Ponamque fœdus meum tecum ; et ingredieris arcam tu, et filii tui, uxor tua, et uxores filiorum tuorum, tecum.

19. Et ex cunctis animantibus universæ carnis bina induces in arcam,

---

substantifs d'une signification analogue, comme אֲרֻבָּה, מֶחֱזָה, et חַלּוֹן dans quelques endroits. — *Ostium autem arcæ pones ex latere*, « sur son côté », c'est-à-dire, sur un côté de sa longueur. La porte de l'arche, comme il s'entend assez, ayant dû rester hors de l'eau, et par conséquent être placée à une certaine hauteur, Le Pelletier pense avec raison que, pour faire entrer les animaux dans l'arche, on avait pratiqué une levée de terre ou de pierres qui conduisait par une montée peu sensible jusqu'à un petit intervalle du bâtiment, auquel elle était jointe par un pont. — *Deorsum, cœnacula et tristega facies in ea*. D'après l'hébreu : « Tu y feras un étage inférieur, un second et un troisième ». Les mots תַּחְתִּיִּם, etc., se rapportent à קִנִּים, *nids, compartiments*, sous-entendu ; proprement : « tu la feras *en compartiments* inférieurs, seconds et troisièmes », c'est-à-dire, de trois étages composés de ces compartiments ou loges. Comme la hauteur de l'arche était de trente coudées, et qu'il n'est guère croyable que tout cet espace fût affecté à ces trois étages, ce qui eût été le prodiguer inutilement, on peut conjecturer qu'on en avait ménagé une partie pour les provisions.

17. — *Ecce ego adducam aquas diluvii super terram*. L'hébreu : « Et voici que j'amène le déluge, des eaux sur la terre ». Le mot מַבּוּל, de בּוּל, *couler abondamment*, qui, hors de la Genèse, ne se rencontre plus qu'une fois, dans le style poétique, au psaume XXIX (Vulg., XXVIII), 10, où il est employé comme nom commun pour désigner ce que nous appelons un *déluge*, une pluie torrentielle, « était devenu depuis longtemps, dit Dillmann, le nom propre du *déluge* : d'où vient qu'il est accompagné de l'article ; et, comme étant un mot déjà quelque peu suranné, il est expliqué par l'apposition : *des eaux sur la terre* », dont on peut rapprocher la périphrase d'Isaïe, LIV, 9 : *les eaux de Noé*. — *Ut interficiam omnem carnem... subter cœlum*. A la lettre, d'après l'hébreu : « pour détruire toute chair dans laquelle est un souffle de vie de dessous les cieux », ce qui comprend les hommes et les animaux.

18. — *Ponamque fœdus meum tecum* : « et j'établirai mon alliance », mon pacte ; je prendrai un engagement « avec toi », engagement qui sera uniquement fondé sur ma puissance et ma faveur. C'est la première fois qu'est exprimée dans l'Ecriture sainte l'idée d'une alliance de Dieu avec les hommes ; mais la chose même remonte plus haut. Dieu avait déjà fait une pareille alliance avec Adam comme représentant de toute la nature humaine, en s'engageant à lui donner une félicité éternelle, à condition qu'il lui obéirait et ne mangerait pas du fruit d'un certain arbre, et ensuite, après sa chute, en lui promettant la victoire sur le serpent. Cette dernière alliance est présupposée comme fondement par toutes celles qui ont suivi, lesquelles conduisent par degrés à l'alliance définitive dont Jésus-Christ a été le médiateur, et qui trouvera son développement final dans la consommation du royaume de Dieu, Apocal. XXI. L'expression בְּרִית, *alliance*, de ברת, *couper, diviser*, vient de la coutume de passer, en concluant une alliance, entre les parties séparées des victimes. Voy. ci-après, XV, 10, 17. — *Et ingredieris arcam tu et filii tui*... Dans l'alliance conclue personnellement avec Noé est aussi renfermée sa maison, qu'il représente comme père de famille, et avec elle la nouvelle humanité dont elle sera la souche ; le règne animal même y est indirectement compris.

19. — *Et ex cunctis animantibus... et fœminini*. Plus à la lettre, d'après l'hébreu :

ut vivant tecum, masculini sexus et feminini.

20. De volucribus juxta genus suum, et de jumentis in genere suo, et ex omni reptili terræ secundum genus suum : bina de omnibus ingredientur tecum, ut possint vivere.

21. Tolles igitur tecum ex omnibus escis, quæ mandi possunt, et comportabis apud te : et erunt tam tibi quam illis in cibum.

22. Fecit igitur Noë omnia quæ præceperat illi Deus.

tous les animaux de toute chair, du sexe masculin et féminin.

20. Des oiseaux selon leur espèce, et des bestiaux selon leur espèce, et de tous les reptiles de la terre selon leur espèce : deux de tous ces animaux entreront avec toi, afin qu'ils puissent vivre.

21. Tu prendras donc avec toi de tous les aliments qui peuvent être mangés, tu les porteras dans l'arche, et ils seront ta nourriture et celle des animaux.

22. Et Noé fit tout ce que Dieu lui avait ordonné.

« Et de tout ce qui vit, de toute chair, tu en feras entrer deux de tous dans l'arche, pour les conserver en vie avec toi : mâle et femelle ils seront ». Il ne s'agit ici, cela s'entend assez de soi, que des animaux terrestres qui ne peuvent pas vivre dans l'eau, c'est-à-dire, de la majeure partie des oiseaux et des mammifères. Les incrédules ont prétendu que l'arche, avec les dimensions que lui donne Moïse, n'aurait pu contenir le nombre d'animaux que supposent les espèces actuelles. Mais il faut observer que la science est encore dans la plus complète incertitude sur le nombre des espèces primitives, qu'il faudrait cependant pouvoir déterminer pour faire de cette objection une difficulté sérieuse. En attendant qu'elle sache à quoi s'en tenir, « si l'on veut, dit M. Glaire, se donner la peine de visiter le musée de Paris, qui est sans contredit un des plus complets du monde, on verra que les salles qui contiennent la plus grande partie des espèces connues de mammifères et d'oiseaux dans leur grandeur naturelle forment à peine un étage d'un bâtiment qui est loin d'avoir les dimensions de l'arche de Noé » (*Les Livr. saints veng.*, t. Ier, p. 293, 1e éd.). Aussi les calculs les plus exacts et les plus précis ont-ils montré que l'arche contenait très largement l'espace nécessaire pour tous les animaux qu'elle devait renfermer. Voy. *Bible de Vence, Dissert. sur l'arche de Noé*, t. Ier, p. 404 et suiv. (5e éd.); Wagner, *Gesch. der Urwelt*, I, p. 533.

21. — *Tolles igitur tecum ex omnibus escis*... Littéralement, d'après l'hébreu : « Et toi, prends de toute nourriture qui se mange, et tu la réuniras vers toi ; et elle sera à toi et à eux pour nourriture ». On a encore objecté l'impossibilité pour huit personnes, dont se composait la famille de Noé, de suffire aux soins que nécessitait la présence de tant d'hôtes pendant une année qu'ils passèrent dans l'arche. Mais il était facile de ménager dans chaque compartiment un espace propre à recevoir une certaine quantité de provisions, sans qu'il fût besoin d'un service journalier. L'eau pouvait être aussi distribuée dans tout l'intérieur de l'arche au moyen de canaux, et faciliter beaucoup le nettoyage des étables. Mais, même sans cela, quelques heures chaque jour eussent été suffisantes pour le travail nécessaire.

CHAPITRE VII.

Noé entre dans l'arche avec sa famille et les animaux destinés à la conservation de leurs espèces. ℣℣. 1-9. — Le déluge détruit tout le reste. ℣℣. 10-24.

1. Et le Seigneur lui dit : Entre, toi et toute ta maison, dans l'arche ; car je t'ai vu juste devant moi dans la génération présente.

2. Prends par sept de tous les animaux purs, un mâle et une femelle ; quant aux animaux impurs, prends-les par deux, un mâle et une femelle.

3. Prends aussi par sept de tous les oiseaux du ciel, afin que la race en soit conservée sur toute la terre.

1. Dixitque Dominus ad eum : Ingredere tu, et omnis domus tua, in arcam ; te enim vidi justum coram me in generatione hac.

Hebr. 11. 7. II Petr. 2. 5.

2. Ex omnibus animantibus mundis tolle septena et septena, masculum et feminam : de animantibus vero immundis duo et duo, masculum et feminam.

3. Sed et de volatilibus cœli septena et septena, masculum et feminam, ut salvetur semen super faciem universæ terræ.

2°. *Le Déluge.* VII, VIII.

1° Noé entre dans l'arche avec sa famille et les animaux destinés à la conservation de leurs espèces. VII, 1-9.

Quoique ce récit renferme quelques répétitions, il forme cependant un ensemble harmonique et progressif, dont on ne saurait retrancher aucun membre sans tronquer la narration.

1. — *Dixitque Dominus* (יהוה, JEHOVAH) *ad eum;* dans l'hébreu : « à Noé ». L'emploi alternatif des noms divins dans ce chapitre n'est pas un petit embarras pour ceux qui prétendent distinguer d'après ces noms les différents documents ou fragments de la juxtaposition desquels ils font sortir la Genèse. Ici *Jéhovah* donne à Noé l'ordre d'entrer dans l'arche, et au verset 5 Noé fait comme *Elohim* lui a ordonné. Au verset 16, *Elohim* et *Jéhovah* alternent dans deux membres de phrases consécutifs : l'entrée des animaux dans l'arche a lieu comme *Elohim* a prescrit à Noé, et *Jéhovah* ferme derrière lui.

2. — *Ex omnibus animantibus mundis*... Dans l'hébreu : « De tous les quadrupèdes (בְּהֵמָה) purs tu prendras sept, sept, un mâle et sa femelle ; et des quadrupèdes qui ne sont pas purs, deux, un mâle et sa femelle ». L'expression « sept, sept », signifie, selon Gesenius, Rosenmüller, Ewald, Keil, Delitzsch, sept de chaque espèce, trois couples et un individu en sus, vraisemblablement un mâle destiné à être offert en sacrifice, et non, comme l'ont cru Aben-Ezra, Kimchi et quelques autres, auxquels se joint Dillmann, sept individus et sept individus, ou sept couples de chaque espèce. C'est ainsi que plus bas, ℣. 15, « deux, deux », marquent non quatre individus formant deux couples, mais seulement toujours deux individus formant un couple. Cet ordre est une explication plus particulière de l'instruction générale que Dieu s'était contenté de donner à Noé cent vingt ans auparavant, ci-dess., VI, 19 et 20, lorsque rien n'obligeait encore d'entrer dans ces détails, devenus maintenant nécessaires. C'est ici la première fois que l'on rencontre la distinction des animaux purs et des animaux impurs. Cette distinction, comme on le voit, ne doit pas son origine à Moïse : c'était un usage existant déjà depuis longtemps, qu'il n'a fait que fixer en le modifiant probablement pour l'adapter à son but. Elle a son fondement dans les propriétés physiques et symboliques des animaux, par suite desquelles nous nous sentons naturellement attirés vers les uns, qui à divers points de vue nous inspirent de la sympathie et de l'intérêt, tandis que nous éprouvons pour d'autres du dégoût, de la répulsion, de l'horreur même. On ne saurait donc douter qu'elle ne remonte bien au delà du déluge, du moins quant aux animaux qui étaient offerts en sacrifice, et qu'à l'égard de ceux dont l'homme se sert pour sa nourriture, elle ne soit aussi ancienne que l'usa-

4. Adhuc enim, et post dies septem ego pluam super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus ; et delebo omnem substantiam quam feci de superficie terræ.

5. Fecit ergo Noë omnia quæ mandaverat ei Dominus.

6. Eratque sexcentorum annorum quando diluvii aquæ inundaverunt super terram.

7. Et ingressus est Noë et filii ejus, uxor ejus et uxores filiorum ejus cum eo, in arcam propter aquas diluvii.

Matth. 24. 37. *Luc.* 17. 26. *I Pet.* 3. 20.

8. De animantibus quoque mundis et immundis, et de volucribus, et ex omni quod movetur super terram,

9. Duo et duo ingressa sunt ad Noë in arcam, masculus et femina, sicut præceperat Dominus Noë.

10. Cumque transissent septem dies, aquæ diluvii inundaverunt super terram.

11. Anno sexcentesimo vitæ Noë, mense secundo, septimodecimo die

4. Car encore sept jours, et après je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, et j'exterminerai sur la face de la terre tous les êtres que j'ai créés.

5. Noé fit donc tout ce que le Seigneur lui avait ordonné.

6. Et il était âgé de six cents ans lorsque les eaux du déluge inondèrent la terre.

7. Et Noé entra dans l'arche, et avec lui ses fils, sa femme et les femmes de ses fils, à cause des eaux du déluge.

8. Quant aux animaux purs et impurs, et aux oiseaux, et à tout ce qui se meut sur la terre,

9. Ils entrèrent dans l'arche avec Noé, par couples, mâle et femelle, comme le Seigneur l'avait ordonné à Noé.

10. Et lorsque les sept jours furent passés, les eaux du déluge inondèrent la terre.

11. La six centième année de la vie de Noé, le deuxième mois, le dix-

---

ge même de manger de la viande. Aussi se retrouve-t-elle plus ou moins chez tous les peuples. Tacite lui-même, *Hist.* IV, appelle *profanes* des animaux sales et dégoûtants. Cfr Levit. XI, 1 et seq.

3. — *Sed et de volatilibus cœli...* La même différence de nombre devait sans doute s'observer à l'égard des oiseaux, suivant qu'ils étaient purs ou impurs, qu'à l'égard des quadrupèdes.

4. — *Adhuc enim et post dies septem...* Ainsi une semaine est donnée pour effectuer l'entrée dans l'arche.

6. — *Eratque sexcentorum annorum...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Noé était âgé de six cents ans, et le déluge avait lieu, des eaux sur la terre ».

7. — *Propter aquas diluvii.* L'hébreu : « a facie aquarum diluvii », pour éviter les eaux du déluge.

8 et 9. — *De animantibus... duo et duo ingressa sunt ad Noë in arcam*, c'est-à-dire qu'ils y vinrent par couples, mais avec les différences marquées plus haut relativement aux animaux purs et à ceux qui ne l'étaient pas. Il n'y a donc, comme l'observe aussi Dillmann, aucune contradiction entre les deux passages. Les expressions employées ici et plus bas, vers. 16, indiquent clairement que les animaux se rendirent d'eux-mêmes dans l'arche, conduits par une espèce d'instinct que Dieu avait mis en eux dans ce but ; ce qui ne lui avait pas été plus difficile qu'auparavant de les amener à Adam afin qu'il leur donnât des noms. Noé ne fut donc nullement obligé, comme le supposent les incrédules, de les réunir péniblement des quatre coins de l'univers pour les y faire entrer.

2° Le déluge détruit tous les hommes et tous les animaux terrestres qui ne sont pas dans l'arche. ℣℣. 10-24.

11. — *Mense secundo.* Selon les meilleurs interprètes, les mois dont il s'agit ne sont pas ceux de l'année sainte, qui commençait au printemps, mais de l'année civile, dont le commencement correspondait à peu près à l'équinoxe d'automne. Il semble en effet que Moïse, n'ayant pas encore parlé de l'ordre que Dieu avait donné à son peuple de commencer l'année au printemps, ne se serait pas fait entendre si, sans en avertir, il eût pris le second mois en ce sens, surtout dans un récit où il ne s'agit pas du tout des fêtes des Hébreux.

septième jour du mois, toutes les sources du grand abime furent rompues, et les cataractes du ciel furent ouvertes.

12. Et la pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits.

13. En ce même jour, Noé entra dans l'arche, et avec lui Sem, Cham et Japhet, ses fils, et sa femme, et les trois femmes de ses fils;

14. Eux et tous les animaux selon leur espèce, et toutes les bêtes de somme selon leur espèce, et tout ce qui se meut sur la terre selon son espèce, et tous les volatiles selon leur espèce, tout ce qui a des plumes et tout ce qui a des ailes,

15. Entrèrent avec Noé dans l'arche, deux par deux de toute chair animée par le souffle de vie.

mensis, rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ, et cataractæ cœli apertæ sunt.

12. Et facta est pluvia super terram quadraginta diebus et quadraginta noctibus.

13. In articulo diei illius ingressus est Noë, et Sem, et Cham, et Japheth, filii ejus ; uxor illius, et tres uxores filiorum ejus cum eis, in arcam :

14. Ipsi et omne animal secundum genus suum, universaque jumenta in genere suo, et omne quod movetur super terram in genere suo, cunctumque volatile secundum genus suum, universæ aves, omnesque volucres,

15. Ingressæ sunt ad Noë in arcam, bina et bina ex omni carne, in qua erat spiritus vitæ.

D'après cela, ce serait dans le second mois à partir de Tisri, ou dans le mois de Marcheschwan, qui revient à peu près à notre mois d'octobre, qu'aurait commencé le déluge. Voy. Delitzsch. — *Rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ.* Dans l'hébreu : « en ce jour-là se fendaient », s'entr'ouvraient, faisaient irruption, « toutes les sources du grand abime, et les écluses des cieux s'ouvraient ». Les « sources du grand abime » ou de la mer sont toutes les sources, tous les réservoirs souterrains qui l'alimentent, soit immédiatement, soit médiatement, lesquels, faisant irruption, la poussèrent violemment hors de son lit. Et qui pourrait dire la quantité d'eau cachée dans les entrailles de la terre ? Les « écluses des cieux », qui en s'ouvrant laissent échapper des cataractes, sont les nuages d'où la pluie s'échappe par torrents. Ainsi le ciel et les profondeurs de la terre se réunirent pour verser toutes leurs eaux sur la surface du globe.

13. — *In articulo diei illius*, « en ce même jour » qui vient d'être indiqué, *ingressus est Noë et Sem...* Selon Keil, בָּא, que la Vulgate rend par « ingressus est », est le plus-que-parfait : « était entré », et non : « entra » ou « entrait ». Ainsi le sens n'est pas que Noé n'entra que ce jour-là avec sa famille et les animaux dans l'arche, mais qu'alors il y était entré, qu'il y avait effectué son entrée pendant les sept jours qui s'étaient écoulés depuis que Dieu lui en avait donné l'ordre jusqu'au commencement du déluge. Dillmann conteste cette explication, et prétend qu'il faut traduire בָּא par « entra » ou « entrait (*trat ein*) ». Ce sens admis, il faudra dire que l'historien ne mentionne ici que ce jour, parce que c'est celui où s'achève l'entrée dans l'arche, et par suite celui qui, comme décisif pour le sort des êtres vivants, attire particulièrement son attention. Mais cela ne signifie nullement que pour une si vaste opération il n'ait été employé que ce jour-là.

14. — *Et omne animal.* L'hébreu חַיָּה, que la Vulgate rend par « animal », désigne ici les mammifères sauvages, appelés ailleurs animaux de la terre. — *Et omne quod movetur super terram.* L'hébreu : « et tous les reptiles qui rampent sur la terre ». — *Cunctumque volatile.* עוֹף, *volatile*, comprend aussi les insectes. — *Universæ aves*, צִפּוֹר, *petit oiseau ; omnesque volucres*, כָּנָף, *aile*, ce qui est ailé. Dillmann traduit : « tout oiseau de toute aile », faisant du second substantif le complément du premier. Rosenmüller donne à ces mots le même sens que la Vulgate : « omnis avicula, omnis ala ». Il ajoute : « Quod autem hoc loco omnes quibus Hebræi uti solent ad aves significandas voces coacerventur, causa videtur nulla alia esse, nisi ut indicetur cujuscumque generis volucres... in arcam receptas esse ».

15. — *Bina et bina*, par couples, de la manière expliquée plus haut, ℣℣. 8 et 9, note.

16. Et quæ ingressa sunt, masculus et femina ex omni carne introierunt, sicut præceperat ei Deus ; et inclusit eum Dominus deforis.

17. Factumque est diluvium quadraginta diebus super terram ; et multiplicatæ sunt aquæ, et elevaverunt arcam in sublime a terra.

18. Vehementer enim inundaverunt ; et omnia repleverunt in superficie terræ ; porro arca ferebatur super aquas.

19. Et aquæ prævaluerunt nimis

16. Et tous ceux qui entrèrent, furent introduits mâle et femelle de toute chair, comme Dieu l'avait ordonné à Noé ; et le Seigneur l'enferma par dehors.

17. Et le déluge tomba sur la terre pendant quarante jours, et les eaux s'accrurent, et elles élevèrent l'arche en haut, au-dessus de la terre.

18. Car elles inondèrent tout avec violence, et elles remplirent tout sur la face de la terre ; mais l'arche était portée sur les eaux.

19. Et les eaux s'accumulèrent

---

16. — *Et inclusit eum Dominus deforis.* Littéralement d'après l'hébreu : « et Jéhovah ferma après lui », sur lui. « Vide quantam curam et providentiam Deus habeat Noë et suorum ». Corn. a Lap.

17. — *Factumque est diluvium quadraginta diebus super terram.* Ces mots se rapportent à la pluie de quarante jours, jointe à l'irruption des eaux souterraines.

18. — *Vehementer enim inundaverunt aquæ...* L'hébreu à la lettre : « Et les eaux devinrent fortes, et elles se multiplièrent beaucoup sur la terre, et l'arche alla sur la face des eaux ».

19. — *Et aquæ prævaluerunt nimis...* L'hébreu : « Et les eaux devenaient fortes beaucoup, beaucoup », extrêmement, « sur la terre ; et toutes les hautes montagnes qui sont sous tous les cieux furent couvertes ». Cette description est majestueuse dans sa simplicité. D'un côté, la justice de Dieu, qui s'exerce d'une manière si terrible ; de l'autre, sa bonté, dont les rayons qui brillent sur l'arche à travers les nuages de sa colère ont d'autant plus d'éclat, tiennent l'historien dans une émotion mêlée de crainte et d'amour. Des répétitions, qui ailleurs auraient quelque chose de tautologique, ne font ici que mieux peindre cette effrayante uniformité d'une mer sans bornes qui couvre la terre.

Omnia pontus erant, deerant quoque littora ponto.

Les eaux couvrent « toutes les hautes montagnes qui sont sous tous les cieux », sous toute l'étendue de la voûte céleste. Il semble que l'universalité du déluge ne pouvait être plus clairement exprimée. Cependant, comme le mont Ararat, que plusieurs pensent avec assez de vraisemblance avoir été pour Noé la mesure de la hauteur des eaux, n'a que 16,254 pieds, tandis que les sommités les plus hautes de l'Himalaya et des Cordillères s'élèvent jusqu'à 26,843 pieds, on en a conclu que ces sommités n'ont pu être atteintes par l'inondation, de sorte que les expressions de Moïse ne doivent pas se prendre à la rigueur, mais dans un sens oratoire, comme au Deutéronome, II, 25, et IV, 19. Mais, répond Keil, quand même les quelques pointes de montagnes plus élevées que l'Ararat ne se seraient pas trouvées sous les eaux, il n'en résulterait nullement que le déluge ne dût être considéré que comme partiel, non seulement parce que, à côté du reste de la surface terrestre inondée, ce ne sont que des points imperceptibles, mais encore parce que, couvertes de neiges éternelles, elles ne peuvent servir de demeure à aucun être vivant, de manière qu'elles n'auraient pas formé une exception qui méritât d'être mentionnée, puisqu'elles n'auraient pas empêché que tout ce qui n'était pas dans l'arche ne périt dans cette catastrophe. Au reste, une inondation qui s'élevait de quinze coudées au-dessus de l'Ararat ne pouvait naturellement rester partielle, n'eût-elle duré que quelques jours, à plus forte raison ayant été quarante jours en état de croissance et s'étant maintenue cent cinquante jours à toute sa hauteur. Dans de telles conditions, quand elle n'aurait éclaté que sur un point du globe, elle devait s'étendre partout, et partout atteindre le même niveau. Que la science soit hors d'état de s'expliquer un déluge universel d'une pareille élévation et d'une pareille durée par les lois et les forces de la nature qui lui sont connues, peu importe. Le déluge est-il donc attribué par l'historien sacré à l'action de ces lois ? n'est-ce pas plutôt à une intervention immédiate de la Divinité ? Or refusera-t-on à Dieu le pouvoir de couvrir d'eau la terre qu'il a eu le pouvoir de créer ? Quoi ! on a calculé que les plus hautes montagnes qui se trouvent à la surface du globe terrestre sont en réalité moins de chose, rela-

prodigieusement sur la terre, et toutes les hautes montagnes qui sont sous tout le ciel furent couvertes.

super terram, opertique sunt omnes montes excelsi sub universo cœlo..

---

tivement à son volume, que les rugosités qui se remarquent à la surface d'une orange, et que les eaux du déluge ne sont pas en plus forte proportion avec sa masse totale qu'une sueur générale avec celle du corps humain : et Dieu serait impuissant à couvrir d'eau cette orange tout entière jusqu'au sommet de ses aspérités ! et s'il voulait envoyer un déluge universel, il serait obligé d'y renoncer faute de pouvoir se procurer une quantité d'eau suffisante ! Qu'on suppose une orange déjà couverte de liquide dans la même proportion que la terre, osera-t-on dire que, en y joignant encore ce qu'il en faudrait à l'intérieur pour correspondre aux eaux souterraines, une puissance quelconque n'y trouverait pas de quoi produire à sa surface un phénomène analogue au déluge ? — Il n'est cependant pas nécessaire, pour sauver la vérité du texte sacré, et c'est au fond la seule chose qui nous importe véritablement, que le déluge ait été d'une universalité absolue ; il suffit, à la rigueur, qu'il se soit étendu à toute la partie du globe alors connue, à toutes les contrées habitées par l'homme, de manière que sur tout cet espace ni les animaux ni dans l'univers entier aucun être humain n'y aient échappé, hormis les hommes et les animaux qui étaient dans l'arche. Beaucoup de savants, d'une orthodoxie non suspecte, restreignent même aujourd'hui l'universalité du déluge à ce sens. Comme principaux représentants de cette opinion, que lui-même partage, M. Vigouroux cite plusieurs « Pères de la compagnie de Jésus : le P. Pianciani, qui l'a exposée et soutenue à Rome ; le P. Bellynck, le P. Schouppe, le P. Nicolai, etc. ». Il ajoute : « Elle est généralement admise par ceux qui se sont occupés récemment de l'accord de la Bible avec les sciences naturelles. Malgré des apparences contraires, elle n'est point en contradiction avec le texte inspiré. « La sainte « Ecriture ne parle de l'universalité du délu« ge que pour la terre habitée, non pour la « terre en général ; elle n'a point à s'occu« per de l'universalité du déluge comme tel, « mais seulement de l'universalité du déluge « comme châtiment contre l'ancien monde. « Les saints Livres ne disent qu'une seule « chose : c'est que, à part une famille, tout « le genre humain, avec tous les animaux « de son voisinage, fut anéanti sur la terre » (F. Delitzsch, *Die Genesis,* 2e éd., 1853, p. 255). — Au moment où eut lieu la grande catastrophe, toute la terre habitable n'était pas encore peuplée.. Noé et Moïse n'entendaient pas, par la terre entière, le globe terrestre tel qu'il nous est connu aujourd'hui depuis la découverte de l'Amérique et après toutes les explorations modernes, mais la partie du monde alors habitée. « Nous ne « sommes pas injustes envers Noé et ses fils, « non plus qu'envers le libérateur d'Israël, « dit le P. Pianciani, quand nous supposons « que, comme leurs contemporains et leurs « descendants, ils ignoraient l'existence de « l'Amérique et de l'Australie, qu'ils ne sa« vaient rien sur ces contrées et sur les par« ties les plus éloignées du monde ancien, « par exemple, le cap de Bonne-Espérance ; « qu'ils n'avaient pas, en un mot, sur la « forme particulière de ces pays, et en géné« ral sur la géographie et la zoologie, des « connaissances plus étendues qu'Aristote, « Hipparque, Ptolémée et Pline » (*Cosmog. natur. compar. col Genesi, Append. sopra il diluv.*). A mesure que la science géographique et zoologique s'est développée, on a étendu à tous les pays et à tous les animaux nouvellement découverts ce qui était dit, dans la Genèse, seulement des pays et des animaux alors connus ; on a attribué aux mots de la Bible le sens qu'ils auraient dans la bouche d'un homme vivant dans d'autres lieux et dans d'autres siècles, en Europe, par exemple, au XIXe siècle, tandis qu'il faut leur attribuer le sens qu'ils avaient sous la plume d'un écrivain qui vivait en Asie environ 2000 ans avant l'ère chrétienne. — L'étude comparée des divers passages de la Bible, en particulier du Pentateuque, montre bien que c'est dans ce sens qu'il faut entendre son langage. En parlant de la famine qui eut lieu du temps de Jacob, Moïse nous dit : *In universo orbe fames prævaluit... Crescebat quotidie fames in omni terra... Omnes provinciæ veniebant in Ægyptum, ut emerent escas.* Gen. XLI, 54, 56, 57. Ces passages ne doivent certainement pas s'entendre de l'univers entier, mais des peuples connus alors des Hébreux. Il en est de même des paroles du Deutéronome, II, 25, quand Dieu dit à Moïse : *Hodie incipiam mittere terrorem atque formidinem tuam in populos qui habitant sub omni cælo.* C'est aussi d'une façon analogue qu'il faut expliquer l'endroit du livre des Rois où il est écrit : *Universa terra desiderabat vultum Salomonis.* III Rois, X, 24. Notre-Seigneur lui-même se servait d'une manière de parler semblable, quand il disait que la reine de

Saba était venue des extrémités de la terre visiter Salomon, Matth. XII, 42; et saint Luc n'avait pas un autre langage, quand, décrivant dans les Actes, II, 5, la fête de la Pentecôte, il dit qu'on voyait rassemblés à Jérusalem des hommes *ex omni natione quæ sub cælo est*. Aucun exégète, comme on l'a remarqué, n'a jamais pensé qu'il fallût entendre cet *omni natione* dans son sens rigoureux, et supposer qu'il y avait dans la capitale de la Judée des Nouveaux-Zélandais et des Chinois. — Les termes employés par la Genèse dans le récit du déluge s'appliquent donc seulement à la terre connue alors de Noé et des Hébreux, aux montagnes qu'ils avaient vues, aux animaux avec qui ils étaient familiers ou dont au moins ils avaient entendu parler » (j'aimerais mieux dire, à l'ancien monde en général et aux animaux qui s'y trouvaient). « Par conséquent, rien n'oblige d'admettre que les plus hauts sommets de l'Himalaya, les volcans de l'Amérique centrale et méridionale et les montagnes de l'intérieur de l'Afrique, que les anciens ne connaissaient pas, ont été couverts par les eaux.... — D'après tout ce que nous venons de dire, on peut donc admettre que le déluge n'a été universel que pour la terre habitée; et cette hypothèse, plus en harmonie avec les données des sciences naturelles, coupe court à toutes les objections soulevées de ce chef contre le récit de Moïse » (*Manuel biblique*, t. I, p. 444 et suiv.). Pour ne citer ici que cet exemple, une de ces objections, et ce n'est pas la moins forte, est tirée de la distribution géographique des espèces animales. Ainsi, dans l'Australie, les animaux indigènes sont différents de ceux des autres parties du monde, mais semblables aux espèces qui se trouvent à l'état fossile dans cette île, qu'elles ont habitée longtemps avant le déluge. Si donc le déluge avait détruit toute vie animale dans l'Australie, on ne conçoit guère comment ces mêmes espèces s'y retrouveraient aujourd'hui. Mais dès qu'il est admis que le déluge n'a pas frappé ce pays, cette objection tombe, sans que la vérité du récit de Moïse en reçoive aucune atteinte. — Mais j'avoue que je ne comprends pas comment l'opinion qui excepte de la destruction causée par le déluge une partie quelconque du genre humain autre que les huit personnes renfermées dans l'arche, peut se concilier soit avec le témoignage de la Genèse, soit avec ceux de divers autres livres sacrés. Nous lisons dans la Sagesse, XIV, 6 : « Car au commencement, lorsque périssaient les superbes géants, l'espérance du monde s'étant réfugiée sur un vaisseau laissa au siècle une semence de renaissance, étant gouvernée par ta main » (par la main de Dieu). Et dans l'Ecclésiastique, XLIV, 17 : « Noé fut trouvé parfait, juste; dans un temps de colère il devint une rédemption : à cause de cela, il y eut un reste pour la terre quand arriva un cataclysme ». Saint Pierre, dans sa I[re] Épître, III, 20, parle de ceux « qui avaient été incrédules autrefois, lorsque les attendait la patience de Dieu aux jours de Noé, pendant que se construisait l'arche, dans laquelle peu d'âmes, c'est-à-dire, huit, furent sauvées à travers l'eau ». Comp. aussi sa II[e] Épître, II, 5, et III, 6. Jésus-Christ, Matth. XXIV, 37-39; Luc. XVII, 26, 27, suppose manifestement aussi que tous ceux qui restèrent hors de l'arche lorsque Noé y entra périrent par le déluge. La Tradition est également unanime sur ce point. — On a allégué contre l'universalité du déluge dans ce sens, et pour faire remonter certaines races humaines à une époque antédiluvienne, la linguistique et l'ethnologie. Je crois peu nécessaire de m'arrêter à l'examen des arguments qu'on a tirés de ces sciences; on peut en voir la réfutation, ainsi que différents détails que je suis obligé de passer, dans l'opuscule du P. Brucker intitulé : *l'Universalité du déluge*, Brux., 1886. — Je ne donnerai pas, avec plusieurs auteurs, comme une preuve du déluge les dépôts marins qu'on trouve à toutes les hauteurs en couches épaisses très étendues : les géologues regardent cette catastrophe comme ayant été de trop courte durée pour produire ces immenses dépôts, que tout doit faire considérer comme formés lentement, et qui remontent d'ailleurs à une époque bien antérieure. La seule explication qu'on puisse en donner, d'après eux, c'est que, formés sous les eaux, ils ont été ensuite soulevés du fond des mers jusqu'à la hauteur où nous les voyons aujourd'hui. — Les faits géologiques n'ont cependant rien que de favorable au déluge. « Les apparitions successives des grandes chaînes de montagnes, dit M. Beudant, ont produit, comme nous l'avons clairement reconnu, de grands bouleversements sur les diverses parties de la terre qui en ont été tour à tour le théâtre. Mais il est évident que de telles catastrophes, du moins celles qui ont été d'une grande énergie et qui se sont développées sur un grand espace, comme les soulèvements des Pyrénées, des Alpes, etc., ont dû manifester aussi leur action sur tout le reste du globe par des phénomènes secondaires plus ou moins importants. Si un simple tremblement de terre suffit pour produire une violente agitation de la mer, une irruption subite de ses eaux sur les continents, les effroyables catastrophes qui se sont manifestées à diverses re-

20. L'eau fut de quinze coudées plus haute que les montagnes qu'elle avait couvertes.

21. Alors fut détruite toute chair qui se mouvait sur la terre, les oiseaux, les animaux, les bêtes de somme, tous les reptiles qui rampent sur la terre; tous les hommes,

22. Et toutes les créatures qui avaient le souffle de vie sur la terre, moururent.

23. Et Dieu détruisit tous les êtres vivants qui étaient sur la terre, depuis l'homme jusqu'aux animaux domestiques, les reptiles aussi bien que les oiseaux du ciel : tout fut effacé de la terre; il ne resta plus que Noé seul, et ceux qui étaient dans l'arche avec lui.

20. Quindecim cubitis altior fuit aqua super montes, quos operuerat.

21. Consumptaque est omnis caro quæ movebatur super terram, volucrum, animantium, bestiarum, omniumque reptilium, quæ reptant super terram; universi homines,

Sap. 10. 4. *Eccli.* 39. 28. *I Pet.* 3. 20.

22. Et cuncta, in quibus spiraculum vitæ est in terra, mortua sunt.

23. Et delevit omnem substantiam, quæ erat super terram, ab homine usque ad pecus, tam reptile quam volucres cœli, et deleta sunt de terra; remansit autem solus Noë, et qui cum eo erant in arca.

---

prises sur notre planète n'ont pu manquer de déterminer dans l'Océan des mouvements plus ou moins impétueux, des dérangements momentanés ou des changements durables dans la surface d'équilibre des eaux. De là sans doute des inondations extraordinaires, qui, à chaque catastrophe, ont dû ravager la surface des terres existantes, y produire, comme de nos jours, des dénudations diverses et des alluvions superficielles plus ou moins étendues. Or puisque, sans compter tout ce qui a jusqu'ici échappé aux investigations de la science, l'observation nous montre clairement, en Europe, une série de mouvements successifs du sol qui ont modifié toute cette partie du monde, et plusieurs même tout un hémisphère, il n'y a rien d'absurde à admettre que ce qui a eu lieu à tant de reprises différentes, depuis les époques les plus anciennes de formation jusqu'aux plus modernes, soit arrivé une fois quelque part depuis l'apparition du genre humain sur la terre. Par conséquent, il n'y a rien non plus de contraire à la raison dans la croyance à une grande irruption des eaux sur les terres, à une inondation générale, à un déluge enfin, qu'on trouve non seulement décrit dans la Bible, mais encore profondément empreint dans les traditions de tous les peuples, et, ce qui est remarquable, à une époque presque uniforme. Ainsi, tout en reconnaissant dans le récit de Moïse des circonstances extraordinaires, qui indiquent l'intervention surnaturelle de la volonté divine pour châtier le genre humain, nous voyons d'un côté la possibilité matérielle de cet affreux évènement, et nous trouvons de l'autre le secret même des moyens qui purent être mis en jeu, c'est-à-dire, les soulèvements, les affaissements, les oscillations que les eaux purent en éprouver, qui deviennent dès lors les instruments de la justice divine » (*Géologie*, p. 330).

20. — *Quindecim cubitis... quos operuerat.* A la lettre, d'après l'hébreu : « De quinze coudées au-dessus devinrent fortes les eaux, et les montagnes furent couvertes ». Ce ne peut guère être qu'une mesure moyenne prise d'un certain point, sans doute le mont Ararat. Keil et Delitzsch conjecturent que l'arche enfonçait d'environ quinze coudées (la moitié de sa hauteur), et que, comme elle s'était arrêtée sur cette montagne dès le commencement de la décroissance des eaux, on déduisit naturellement de ces circonstances leur plus grande élévation.

21. — *Consumptaque est omnis caro... universi homines.* L'hébreu plus à la lettre : « Et expira toute chair se mouvant sur la terre, en volatiles, et en bestiaux, et en animaux sauvages, et en tout reptile rampant sur la terre ; et tous les hommes ».

22. — *Et cuncta... mortua sunt.* L'hébreu : « Tout ce qui avait un souffle de l'esprit de vie dans ses narines, de tout ce qui était sur la terre sèche, mourut ». La conjonction « et » n'est pas dans le texte ».

23. — *Et delevit*, scil. « Deus ». Rapprochez ci-dessus, ℣. 4, et chap. VI, 7. — *Remansit autem solus Noë...* Que faut-il penser du salut éternel de cette multitude innombrable d'hommes qui furent engloutis dans les eaux

24. Obtinueruntque aquæ terram centum quinquaginta diebus.

24. Et les eaux couvrirent la terre pendant cent cinquante jours.

CHAPITRE VIII.

Les eaux se retirent peu à peu, ℣℣. 1-14 — Noé quitte l'arche et offre des sacrifices à Dieu qui promet de ne plus envoyer de déluge, ℣℣. 15-22.

1. Recordatus autem Deus Noë, cunctorumque animantium, et omnium jumentorum, quæ erant cum eo in arca, adduxit spiritum super terram, et imminutæ sunt aquæ.

2. Et clausi sunt fontes abyssi, et cataractæ cœli; et prohibitæ sunt pluviæ de cœlo.

3. Reversæque sunt aquæ de terra euntes et redeuntes; et cœperunt minui post centum quinquaginta dies.

4. Requievitque arca mense septi-

1. Or Dieu, se souvenant de Noé, et de tous les animaux, et de toutes les bêtes de somme qui étaient avec lui dans l'arche, fit souffler le vent sur la terre, et les eaux décrurent.

2. Les sources de l'abîme et les cataractes du ciel furent fermées, et les pluies du ciel furent arrêtées.

3. Et les eaux se retirèrent de la terre, allant et revenant; et elles commencèrent à diminuer après cent cinquante jours.

4. Et au septième mois, au vingt-

---

du déluge ? Il arriva alors ce que nous voyons encore de nos jours : les uns s'endurcirent dans le péché, et passèrent d'un châtiment temporel à des supplices éternels ; d'autres rentrèrent en eux-mêmes, et obtinrent le pardon promis au cœur contrit et humilié, comme il se déduit clairement des paroles de saint Pierre dans sa I[re] Épître, III, 18 et suiv.

3° *Les eaux se retirent peu à peu,* VIII, 1-14.

1. — *Recordatus autem Deus Noë...* Cette expression marque le soin que montra d'eux la divine Providence, en faisant cesser l'inondation, qui, si elle eût duré trop longtemps, eût fini par les faire périr de faim eux-mêmes. La diminution insensible des eaux, de même que plus haut leur puissant accroissement, est décrite d'une manière pittoresque. — *Adduxit spiritum super terram.* L'hébreu : « et Dieu fit passer un vent sur la terre ».

2. — *Et clausi sunt fontes abyssi...* « Et les sources de l'abîme furent fermées... » Elles avaient répandu les eaux sur la terre en quantités énormes pendant quarante jours, et les avaient maintenues dans leur élévation encore près de cent dix jours, de sorte que la crue des eaux et leur maintien à la hauteur qu'elles avaient atteinte, durèrent ensemble près de cent cinquante jours. — *Et prohibitæ sunt pluviæ de cœlo.* C'est une conséquence de la fermeture des écluses des cieux.

3. — *Reversæque sunt aquæ de terra.* Elles se retirèrent dans les lieux d'où elles étaient sorties, à la voix de Dieu, pour se répandre sur la terre, les unes s'élevant en vapeurs dans les régions supérieures, les autres rentrant dans les abîmes souterrains. — *Euntes et redeuntes;* proprement, dans l'hébreu : « aller et s'en retourner ». Cette locution marque la persévérance, le constant progrès du décroissement des eaux : elles se retirèrent de plus en plus. — *Et cœperunt minui post centum quinquaginta dies.* L'hébreu dit seulement : « et les eaux diminuèrent », c'est-à-dire que leur diminution parut alors, devint sensible, en ce que l'arche s'arrêta sur le sol. Le moment où elles commencèrent à décroître, n'est pas marqué; mais il va sans dire que ce fut déjà quelque temps auparavant.

4. — *Requievitque arca mense septimo, vigesimo septimo die mensis :* d'après l'hébreu, avec lequel s'accordent le Samaritain, le Chaldéen, le Syriaque, l'Arabe, Aquila, Symmaque et Théodotion, « le dix-septième jour du mois », par conséquent cinq mois

septième jour du mois, l'arche se reposa sur les montagnes de l'Arménie.

5. Cependant les eaux s'en allèrent en décroissant jusqu'au dixième mois; et, le premier jour du dixième mois, les sommets des montagnes apparurent.

6. Et lorsque quarante jours furent passés, Noé, ouvrant la fenêtre de l'arche, qu'il avait faite, laissa aller un corbeau,

7. Qui sortit et ne revint pas, jusqu'à ce que les eaux sur la terre fussent séchées.

mo, vigesimo septimo die mensis, super montes Armeniæ.

5. At vero aquæ ibant et decrescebant usque ad decimun mensem ; decimo enim mense, prima die mensis, apparuerunt cacumina montium.

6. Cumque transissent quadraginta dies, aperiens Noë fenestram arcæ, quam fecerat, dimisit corvum.

7. Qui egrediebatur, et non revertebatur, donec siccarentur aquæ super terram.

---

après le commencement du déluge : ce qui, en comptant le mois à trente jours, donne justement cent cinquante jours. — *Super montes Armeniæ;* dans l'hébreu : « sur les montagnes », sur une des montagnes « d'Ararat ». *Ararat* est le nom d'une contrée mentionnée par Jérémie, LI, 27, comme un royaume, à côté de celui de *Minni*, situé au centre de l'Arménie des temps postérieurs. C'est la partie de l'Arménie qui s'étend entre l'Araxe et les lacs de Van et d'Urmia. Les « montagnes d'Ararat » sont le groupe qui s'élève sur la plaine de l'Araxe en deux immenses pics : le grand Ararat, de 16,254 pieds, et le petit, de 12,000 pieds au-dessus du niveau de la mer. Cet endroit où s'arrête l'arche, est d'une grande importance pour le renouvellement de l'humanité après le déluge. C'était, par sa position centrale dans l'ancien continent, le lieu le plus propre à former le point de départ des descendants de Noé pour se répandre dans toutes les contrées de la terre. Cornelius a Lapide défend ainsi la leçon de la Vulgate : « vigesimo septimo die » : « Ita legunt constanter latina Biblia, Septuaginta et Patres omnes, et ratio evincit ita legendum esse. Nam cum per 150 dies aquæ manentes in sua altitudine obtinuerint terram, sequitur eas in sua altitudine mansisse usque ad diem 17 mensis hujus septimi : coepit enim diluvium 17 die mensis secundi. Jam a 27 die mensis secundi ad 17 diem mensis septimi præcise intersunt 150 dies, post quos aquæ cœperunt decrescere : ergo 17 die mensis septimi cœperunt decrescere ; non potuerunt autem uno die 15 cubitis, quibus quaquaversum montes, non tantum Armeniæ, sed etiam iis altiores in tota terra superabant, ita decrescere ut eodem die 17 arca quiesceret in montibus Armeniæ ; sed sensim hoc factum est, ita videlicet ut post decem dies, puta 27 die ejusdem mensis, arca quiescere posset in illis montibus, uti hic dicitur. Valde enim lente decrevisse aquas patet ex eo quod, post quietem arcæ mense septimo, decimo tandem mense apparuerint cacumina montium ». Mais il n'est pas nécessaire d'entendre le texte hébreu comme si les eaux n'avaient commencé à décroître qu'au bout de 150 jours après le commencement du déluge, ou le 17 du septième mois. Voy. la note sur le verset précédent.

5. — *At vero aquæ ibant et decrescebant.* A la lettre, dans l'hébreu : « Et les eaux étaient allant et diminuant », ou allaient diminuant, diminuaient de plus en plus. — *Decimo enim mense...* Le mot « enim » n'est pas dans le texte. Comme le poids de l'arche la faisait enfoncer dans l'eau jusqu'à une certaine profondeur, elle s'était arrêtée sur les montagnes avant que leurs sommets fussent à découvert.

6. — *Aperiens Noë fenestram arcæ*, ce qui fermait l'ouverture qu'il y avait pratiquée pour la lumière, plus haut, VI, 16. — *Dimisit corvum.* L'article joint à « corbeau » dans le texte, comme plus bas à « colombe », marque seulement que ces deux mots sont pris comme expressions génériques. Le but pour lequel il lâche ces deux oiseaux, est le même ; il est indiqué à propos de la colombe.

7. — *Qui egrediebatur, et non revertebatur.* La négation, qu'on lit dans les Septante et le Syriaque comme dans la Vulgate, n'est pas dans le texte hébreu, qui se lit ainsi : « et il sortit, sortant et retournant » à l'arche, sans toutefois y rentrer. Les pics des montagnes, et, sur les eaux mêmes, les cadavres flottants lui offraient des points de repos et de la nourriture, mais non encore un séjour convenable : de sorte qu'après ses ex-

8. Emisit quoque columbam post eum, ut videret si jam cessassent aquæ super faciem terræ.

9. Quæ cum non invenisset ubi requiesceret pes ejus, reversa est ad eum in arcam; aquæ enim erant super universam terram; extenditque manum, et apprehensam intulit in arcam.

10. Expectatis autem ultra septem diebus aliis, rursum dimisit columbam ex arca.

11. At illa venit ad eum ad vesperam, portans ramum olivæ virentibus foliis in ore suo. Intellexit ergo Noë quod cessassent aquæ super terram.

12. Expectavitque nihilominus septem alios dies; et emisit columbam, quæ non est reversa ultra ad eum.

8. Il envoya aussi, après le corbeau, une colombe, pour voir si les eaux s'étaient déjà retirées sur la face de la terre.

9. N'ayant pas trouvé où reposer son pied, elle retourna vers Noé dans l'arche : car les eaux étaient encore sur toute la terre. Noé étendit la main, la prit et la rentra dans l'arche.

10. Après avoir attendu sept autres jours, il envoya de nouveau la colombe hors de l'arche.

11. Or elle vint à lui vers le soir, portant à son bec un rameau d'olivier aux feuilles verdoyantes. Noé comprit donc que les eaux s'étaient retirées de la terre.

12. Il attendit néanmoins sept autres jours, et il envoya la colombe, qui ne revint plus vers lui.

---

cursions il revenait, soit sur l'arche, soit dans son voisinage. Les deux leçons se concilient sans peine. Comme le corbeau ne rentra pas dans l'arche, on peut dire dans ce sens qu'il n'y retourna pas; mais comme il ne laissait pas de venir se reposer sur elle ou dans les environs, il est vrai aussi de dire qu'il y retournait.

8. — *Emisit quoque columbam post eum.* Quoique le texte ne porte pas expressément que ce fut sept jours après le corbeau, on peut néanmoins, avec Aben-Ezra, Knobel, Keil, Dillmann, l'inférer de ce qui est dit plus bas, ℣℣. 10 et 12, qu'il attendit encore sept *autres* jours pour envoyer de nouveau la colombe, et autant pour l'envoyer une troisième fois.

9. — *Quæ cum non invenisset ubi requiesceret pes ejus.* La colombe cherche pour s'arrêter des lieux propres, des campagnes cultivées, mais sèches, et ne pose pas le pied sur des objets sales et dans la fange.

11. — *At illa venit ad eum ad vesperam.* Cette circonstance donne à entendre qu'elle s'était arrêtée longtemps hors de l'arche, de sorte qu'elle avait trouvé où se reposer et de quoi manger. — *Portans ramum olivæ virentibus foliis in ore suo.* L'hébreu dit simplement : « Et voilà qu'une feuille fraîche », récemment cueillie et verte, « d'olivier était dans son bec ». L'olivier est un arbre toujours vert, et qui peut facilement conserver son feuillage sous les eaux, puisque, selon Théophraste, *Hist. plant.* IV, VII et Pline. *N. H.* XIII, L, il vit même dans la mer. Il se rencontre en Arménie, non sur les hauteurs de l'Ararat, mais seulement dans les vallées qui sont au pied, du côté du sud (Strab. XI, XIV, 4; Ritter, *Erdk.* X, p. 920). La colombe avait donc fait une excursion au loin dans la plaine : ce qui explique son retour tardif, comme la feuille d'olivier qu'elle en rapportait, était l'annonce qu'au moins cet arbre s'y trouvait déjà hors de l'eau. Le fait que Moïse raconte ici, conservé dans les traditions des peuples, a sans doute contribué à faire du rameau d'olivier le symbole de la paix.

12. — *Quæ non est reversa ultra ad eum.* Trouvant le sol entièrement débarrassé des eaux du déluge, elle suivit l'instinct qui la rappelait au genre de vie interrompu par cette catastrophe. La colombe se retrouve dans le déluge mythologique, comme on le voit par Plutarque, *de Solert. animal.* XIII, avec un rôle analogue. Le choix que Noé fit du corbeau et de la colombe pour les envoyer hors de l'arche, afin d'obtenir par eux des indices de l'état de la terre, s'explique tout naturellement par leur caractère et leurs habitudes, qui ne pouvaient lui être inconnues, sans qu'il soit besoin de recourir avec Knobel à des idées étrangères aux saintes Écritures sur leur prétendue valeur fatidique. Les nombres des jours d'après lesquels il se régla pour ces envois, ont leur raison, selon Keil, celui de quarante jours, en ce que, la pluie et la crue des eaux ayant duré

13. Les eaux furent donc diminuées sur la terre la six cent unième année, le premier jour du premier mois. Et Noé, ouvrant le toit de l'arche, regarda, et vit que la surface de la terre était sèche.

14. Le second mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut entièrement desséchée.

15. Or Dieu parla à Noé et lui dit :

16. Sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et les femmes de tes fils avec toi.

17. Tous les animaux qui sont avec toi, de toute chair, tant les volatiles que les quadrupèdes et les divers reptiles qui rampent sur la terre :

13. Igitur sexcentesimo primo anno, primo mense, prima die mensis, imminutæ sunt aquæ super terram ; et aperiens Noë tectum arcæ, aspexit, viditque quod exsiccata esset superficies terræ.

14. Mense secundo, septimo et vigesimo die mensis, arefacta est terra.

15. Locutus est autem Deus ad Noë, dicens :

16. Egredere de arca, tu, et uxor tua, filii tui et uxores filiorum tuorum tecum.

17. Cuncta animantia quæ sunt apud te, ex omni carne, tam in volatilibus quam in bestiis et universis reptilibus, quæ reptant super terram,

---

quarante jours, Noé en inféra qu'elles en mettraient autant à s'écouler ; et celui de sept, dans les jours de la création, d'après lesquels Dieu lui-même avait divisé le temps, comme aussi c'était l'intervalle qu'il avait fixé, en ordonnant à Noé d'entrer dans l'arche, jusqu'à l'arrivée du déluge.

13. — *Igitur sexcentesimo primo anno*, scil. « vitæ Noë ». — *Imminutæ sunt aquæ super terram.* D'après l'hébreu : « les eaux furent séchées de dessus la terre ». Une simple diminution ne s'accorde pas non plus avec le contexte. — *Et aperiens Noë tectum arcæ, aspexit, viditque quod exsiccata esset superficies terræ.* L'hébreu, à la lettre : « et Noé ôta la couverture de l'arche, et il vit, et voilà que sèche était la face du sol ». En découvrant l'arche, Noé avait pour but, comme l'indique le contexte, de pouvoir porter ses regards sur la contrée environnante, afin de s'assurer si les eaux avaient complètement disparu. La fenêtre de l'arche n'en offrait donc pas la facilité. Quelques-uns ont allégué cette circonstance à l'appui du sentiment qui la place sur le toit même de l'arche ; mais il semble qu'il faudrait plutôt en tirer une conséquence contraire, puisque rien n'eût été plus facile, dans cette hypothèse, que de monter par la fenêtre sur le toit, qu'il eût été fort inutile d'enlever.

14. — *Arefacta est terra.* Il serait mieux de traduire : « arefacta erat terra ». La terre était alors tout à fait sèche.

4. *Noé offre des sacrifices à Dieu, qui promet de ne plus envoyer de déluge.* ℣℣. 15-22.

17. — *Ingredimini super terram : crescite et multiplicamini super eam.* Dans l'hébreu, ces mots ne se rapportent qu'aux animaux, et se lisent à la troisième personne, de cette manière : « et qu'ils pullulent sur la terre, et qu'ils fructifient et se multiplient sur la terre ». Dieu renouvelle ainsi pour eux la bénédiction qu'il leur a donnée après la création. Une pareille bénédiction sera également réitérée pour l'homme en particulier, ci-après, IX, 1. Quant à la manière dont les animaux sortis de l'arche ont pu, dans l'hypothèse d'un déluge rigoureusement universel, pénétrer de nouveau dans les contrées les plus éloignées, on pourrait se contenter de dire que les moyens n'ont pas plus manqué à Dieu pour les y conduire que pour les amener dans l'arche. Mais on a encore donné d'autres explications. « Non solum navibus in Americam deferri potuerunt », dit M. Lamy, « sed hodie notum est potuisse terrestri itinere ex Asia in Americam septentrionalem transire ; et sicut homines tempestatibus in remotissimas insulas jactari potuerunt, ita et animalia ». Mais ces explications du savant professeur de Louvain, qui avaient déjà été données par Cornelius a Lapide et autres, sont loin de résoudre toutes les difficultés ; elles n'empêchent pas qu'il ne reste vrai de dire, avec M. Vigouroux, qu'il est « fort malaisé d'expliquer, sans multiplier les miracles à l'infini, comment Noé avait pu rassembler dans l'arche les animaux qui étaient séparés de lui par l'immense Océan, et comment ces mêmes animaux, qui vivent dans des îles, avaient pu y retourner après le déluge ». Il est évident que si Dieu l'avait voulu, tout cela se serait fait sans difficulté ; mais, comme le remarque le P. Pianciani, il ne faut pas multiplier les miracles sans rai-

educ tecum, et ingredemini super terram, crescite et multiplicamini super eam.

Sup. 1. 22. 28. *Infr.* 9. 1. 7.

18. Egressus est ergo Noë, et filii ejus, uxor illius, et uxores filiorum ejus cum eo.

19. Sed et omnia animantia, jumenta, et reptilia quæ reptant super terram, secundum genus suum, egressa sunt de arca.

20. Ædificavit autem Noë altare Domino; et tollens de cunctis pecoribus et volucribus mundis, obtulit holocausta super altare.

21. Odoratusque est Dominus odorem suavitatis, et ait : Nequaquam ultra maledicam terræ propter homines;

amène-les avec toi, entrez sur la terre, croissez-y et multipliez-vous.

18. Noé sortit donc, et avec lui ses fils, sa femme, et les femmes de ses fils.

19. Et tous les animaux, les bêtes de somme et les reptiles qui rampent sur la terre, selon leur espèce, sortirent de l'arche.

20. Et Noé éleva un autel au Seigneur; et, prenant de tous les animaux et de tous les oiseaux purs, il offrit des holocaustes sur l'autel.

21. Et le Seigneur en respira l'agréable odeur, et dit : Jamais plus je ne maudirai la terre à cause des hom-

---

son. Or, si les régions habitées par les animaux dont il s'agit, n'ont pas été atteintes par le déluge, comme nous avons vu qu'il y a de si justes raisons de le penser, il ne peut plus même être question pour eux de ce double voyage, et toutes les difficultés s'évanouissent. Quant aux animaux de l'ancien continent, ils purent aisément se répandre du mont Ararat dans tous les pays bibliques. Voy. M. Vigouroux, *Man. bibliq.*, t. Ier, p. 450 et suiv.

Le déluge ayant commencé le 17 du second mois et ayant fini l'année suivante le 27 du même mois, il s'ensuit qu'il a duré une année complète et dix jours. Mais faut-il l'entendre d'une année solaire de 365 jours, ou d'une année lunaire de 355 jours (en compte exact, 354 jours, 8 heures, 48 minutes, $33\frac{6}{10}$ sec.)? C'est une question sur laquelle les commentateurs sont partagés, et qu'il n'est guère possible de résoudre avec certitude. Néanmoins le texte favorise davantage le premier sentiment, qui est aussi regardé comme le plus vraisemblable par Delitzsch et Keil. Nous avons vu en effet que les cinq premiers mois y sont donnés comme équivalant à 150 jours : ce qui indique des mois de 30 jours, qui conviennent mieux à une année solaire qu'à une année lunaire.

Après le déluge sont encore rapportés deux faits de la vie de Noé qui sont d'une grande importance dans les destinées de l'humanité nouvelle : ce sont, en premier lieu, son sacrifice, avec les divines promesses qui le suivirent; en second lieu, les malédictions et les bénédictions prophétiques qu'il prononça sur ses fils.

20. — *Ædificavit autem Noë altare Domino.* La première pensée de Noé après la sortie de l'arche fut d'ériger un autel, pour offrir à Dieu des holocaustes en action de grâces du bienfait signalé auquel il était redevable de se voir encore, seul de tout le genre humain, en vie avec sa famille; à quoi se joignait le besoin d'implorer encore sa faveur pour l'avenir. Cet autel (en hébreu מִזְבֵּחַ, de זָבַח, *sacrifier*, de même qu'en grec θυσιαστήριον, de θύω, comme qui dirait en français *sacrificatoire*) est le premier dont il soit fait mention, quoiqu'il ne soit sans doute pas le premier qui ait été dressé. — ***Et tollens de cunctis pecoribus***, בהמה, ***jumentis, quadrupedibus***... Il prit vraisemblablement, comme nous l'avons déjà dit, le septième individu de chaque espèce qu'il avait introduite avec lui dans l'arche, ci-dessus, VII, 23. — ***Obtulit holocausta;*** proprement : « il fit monter des ascensions ». Le nom hébreu de l'holocauste (ὁλόκαυστον, *brûlé tout entier*; de ὅλος, *tout entier*, et καίω, *brûler*), est עֹלָה, *ce qui monte*, de עלה, *monter*. Il vient de ce que dans cette espèce de sacrifice la victime entière *montait* en flammes et en fumée vers le ciel; ce qu'exprime aussi en partie le nom grec d'*holocauste*, par lequel le rendent Philon et la Vulgate, ainsi que les appellations analogues des Septante. Cfr Levit. III, 1 et seq.

21. — ***Odoratusque est Dominus odorem suavitatis;*** proprement : « de repos » ou « d'acquiescement », c'est-à-dire, agréable. Dieu agréa ces holocaustes, avec lesquels s'élevait vers lui l'esprit et le cœur de celui

mes : car le sens et la pensée du cœur humain sont portés au mal dès son adolescence : je ne frapperai donc plus tout être vivant, comme je l'ai fait.

sensus enim et cogitatio humani cordis in malum prona sunt ab adolescentia sua ; non igitur ultra percutiam omnem animam viventem sicut feci.

Sup. 6. 5. Matth. 15.19.

22. Tous les jours de la terre, la

22. Cunctis diebus terræ, sementis

---

qui les lui offrait, et qui en eux lui offrait l'hommage de tout son être. « Loquitur Moses metaphorice et anthropopathice, quasi diceret : Fumus hic sacrificii, et odor qui cum fumo ascendebat sursum, ad similitudinem suavis odoris placuit Deo..., quia, ut ait S. Chrysostomus, « Justi Noe virtus fu« mum et nidorem victimæ Deo fecit odorem « fragrantiæ ». Corn. a Lap. — *Et ait.* Dans le texte hébreu : « Et Jéhovah dit dans son cœur » ; proprement : « à son cœur » : il r solut en lui-même dans sa miséricorde ; s adressant à son cœur, dont il avait pris c nseil, il dit : *Nequaquam ultra maledicam terræ propter homines ;* « Je ne maudirai plus la terre », je ne la ravagerai plus, « à cause des hommes », en punition de leurs péchés. Et il en donne la raison : *Sensus enim et cogitatio... ab adolescentia sua.* A la lettre d'après l'hébreu : « figmentum enim cordis hominis malum est ab adolescentia ejus ». יֵצֶר, proprement, ce que façonne son cœur, les pensées de son esprit, les inclinations et les actes de sa volonté : ces produits sont le mal comme sortant d'une source corrompue par le péché, quoique non essentiellement ni universellement, comme le prouverait déjà suffisamment dans cette circonstance même l'exemple de Noé. Les réformateurs, qui se sont appuyés sur ce passage pour prétendre que la nature même, l'essence de l'homme était devenue mauvaise par suite du péché, sont aujourd'hui réfutés par les protestants mêmes, tels que Knobel, Dillmann, etc. Plusieurs ont cru trouver une sorte de contradiction entre cet endroit et le chap. VI, 5, où sont exposées les causes du déluge, comme si la même corruption du cœur humain avait été tour à tour aux yeux de Dieu le motif d'exterminer l'homme avec les animaux et le motif de l'épargner. Mais la contradiction n'est qu'apparente. On conçoit en effet que, à des points de vue divers et dans des circonstances différentes, cette corruption soit également propre à provoquer la colère de Dieu et à exciter sa miséricorde. Les péchés et les crimes auxquels elle conduit lorsqu'on s'y abandonne attirent la première ; mais les difficultés qu'elle oppose à la pratique de la vertu et les séductions qu'elle prête au vice appellent la seconde. La corruption que Dieu a châtiée par le déluge était une corruption réfléchie, pleinement volontaire, au service de laquelle l'homme avait mis toutes les puissances de son être, et qui s'était enracinée jusque dans les dernières fibres de son cœur ; une corruption, en un mot, qui ne lui laissait plus ni intelligence ni volonté que pour le mal : « Toutes les pensées que formait son cœur », est-il dit à l'endroit cité, « n'étaient que mal tout le jour ». La corruption par contre à laquelle il compatit maintenant est celle que l'homme trouve en soi « dès sa jeunesse », c'est-à-dire, dès le moment où il commence à se déterminer avec connaissance ; c'est cette pente au mal, cette concupiscence qui se fait sentir à lui malgré lui, par le seul fait de son origine, et qui forme comme un triste apanage de sa nature. Encore ne peut-on pas dire que ce soit là que gît le principal motif de la résolution que Dieu prend d'épargner désormais le genre humain, mais plutôt dans le sacrifice que celui-ci lui a offert par les mains du juste Noé, sacrifice par lequel non seulement il lui a rendu grâces de sa délivrance et a sollicité sa clémence pour l'avenir, mais encore lui a exprimé son désir de rester en perpétuelle union et société avec lui. — *Non igitur ultra percutiam omnem animam viventem ;* l'hébreu : « omne vivens », *sicut feci.* L'engagement que Dieu prend n'exclut donc qu'un nouveau déluge général, comme celui qui venait d'avoir lieu, mais non des inondations partielles.

22. — *Cunctis diebus terræ*, tant que la terre subsistera. Chacun des trois premiers couples de mots qui suivent partage l'année en deux moitiés, de même que chez les anciens Grecs elle se divise en *été* et *hiver*, et dans Hésiode en *semailles* et *moisson*. Ces répétitions toutefois ne sont pas oiseuses, parce qu'elles présentent les parties de l'année sous des points de vue différents, soit d'après leur importance pour l'homme, soit d'après leur nature même ; comme qui dirait : la saison pluvieuse de l'hiver avec son froid et ses semailles, et la saison sèche de l'été avec son chaud et sa moisson. Dieu veut dire que la succession régulière des saisons de l'année et des parties du jour, comme étant l'ordre naturel indispensable au genre humain, ne souffrira plus d'interruption, comme elle en avait éprouvé, quant aux saisons, pendant le déluge.

Le souvenir du déluge s'est conservé dans

et messis, frigus et æstus, æstas et hiems, nox et dies non requiescent.

semaille et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, la nuit et le jour se suivront sans cesse.

---

les traditions de l'univers entier, qui confirment ainsi la vérité du récit de Moïse. « On n'a pas cependant trouvé en Egypte, jusqu'ici du moins, dit M. Vigouroux, de tradition précise sur le déluge. Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, les traditions hébraïques, qui ont tant de ressemblance avec les traditions assyro-chaldéennes, sont différentes des traditions égyptiennes. Les Egyptiens avaient conservé néanmoins un vague souvenir de la destruction des hommes par les dieux. C'est ce qui résulte d'une inscription mythologique du tombeau de Séti Ier, à Thèbes, publiée par M. Edouard Naville ». D'après cette inscription, en suite d'un conseil tenu par les dieux, que Ra, le premier d'entre eux, a rassemblés auprès de lui, les hommes, ennemis de Ra, quoique nés de lui, et tramant des choses mauvaises, sont tués par une déesse dont le nom est perdu. Après ce châtiment, le courroux de Ra s'apaise, et, une offrande de fruits et de sang l'ayant r... favorable, il jure de ne plus tuer les ...nes. Dès la nuit suivante, les champs ...mplètement inondés. Plus loin on voit ... les hommes n'ont pas été extern... Ce récit, ajoute M. Vigouroux, est t... ifférent de celui de la Genèse, et cepe... il existe entre l'un et l'autre une ressem...nce générale qui s'impose et ne semble gu... pouvoir s'expliquer par une rencontre accidentelle. Chez les Hébreux et chez les Egyptiens, les hommes sont punis à cause de leur révolte contre Dieu. Dieu les extermine, à part un petit nombre. Un sacrifice lui est offert : il s'engage à ne plus détruire ainsi le genre humain. Le rapprochement seul de l'inondation et de la destruction des hommes, dans l'inscription du tombeau de Séti, peut faire penser au déluge. Les Egyptiens avaient conservé la mémoire de la destruction des hommes ; mais, comme l'inondation était pour eux la richesse et la vie, ils altérèrent la tradition primitive ; le genre humain, au lieu de périr dans l'eau, fut exterminé, et l'inondation, ce bienfait de la vallée du Nil, devint à leurs yeux la marque que la colère de Ra était apaisée. — Si les traditions égyptiennes ne se rapprochent que par des analogies un peu vagues du récit de Moïse, les traditions chaldéennes, au contraire, lui ressemblent de la manière la plus frappante. Nous possédons maintenant deux versions de la légende chaldéenne du déluge, l'une postérieure de plusieurs siècles à la Genèse, l'autre antérieure à Abraham, celle du poème d'Izdubar. Elles méritent d'être étudiées l'une et l'autre. Nous commençons par la moins ancienne. — Sous Noé, le dixième patriarche, selon la Bible ; sous Xisuthrus, le dixième roi antédiluvien, selon Bérose, eut lieu le déluge. « C'est sous Xisuthrus, « dit Bérose, qu'arriva le grand déluge, dont « l'histoire est ainsi rapportée dans les documents sacrés. Chronos lui apparut dans « son sommeil, et lui annonça que le quinze « du mois de dæsius tous les hommes périraient par un déluge. Il lui ordonna donc de « prendre le commencement, le milieu et la « fin de tout ce qui était consigné par écrit, « et de l'enfouir dans la ville du Soleil à « Sippara, puis de construire un navire et « d'y monter avec sa famille et ses amis « les plus chers ; de disposer, dans le navire, « des provisions pour la nourriture et la « boisson, et d'y faire entrer les animaux, « volatiles et quadrupèdes ; enfin, de tout « préparer pour la navigation... Xisuthrus « obéit, et construisit un navire long de cinq « stades et large de deux ; il réunit tout ce « qui lui avait été prescrit, et embarqua sa « femme, ses enfants et ses amis intimes. « Le déluge étant survenu et bientôt décroissant, Xisuthrus lâcha quelques-uns des « oiseaux. Ceux-ci, n'ayant trouvé ni nourriture ni lieu pour se poser, revinrent au « vaisseau. Quelques jours après, Xisuthrus « leur donna de nouveau la liberté ; mais ils « revinrent encore au navire avec les pieds « pleins de boue. Enfin, lâchés une troisième « fois, les oiseaux ne retournèrent plus. « Alors Xisuthrus comprit que la terre était « découverte ; il fit une ouverture au toit « du navire, et vit que celui-ci était arrêté « sur une montagne. Il descendit donc avec « sa femme, sa fille et un pilote, adora la « terre, éleva un autel et y sacrifia aux « dieux ; à ce moment il disparut avec ceux « qui l'accompagnaient... Du vaisseau de « Xisuthrus, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans « les monts Gordyéens en Arménie, et les « pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils « ont raclé sur les débris ; on s'en sert « pour repousser l'influence des maléfices » (Bérose, dans Fr. Lenormant, *Essai de commentaire de Bérose*, p. 260, 261. Texte cité par Eusèbe, Migne, *Patrol. gr.*, t. XIX, col. 114-116). — Si l'on compare ce récit de Bérose avec celui de la Genèse, on voit qu'il a été altéré par la suite des temps et a

perdu plusieurs traits importants, par exemple, la cause morale du déluge, occasionné par la perversité des hommes, que leurs crimes rendent dignes de périr... Hors de là, la ressemblance ne saurait être plus frappante entre Moïse et Bérose. La plupart des traits sont identiques : l'ordre de construire un navire pour échapper à l'inondation universelle ; l'introduction de toutes les espèces d'animaux dans l'arche; l'envoi, à la fin du déluge, de plusieurs oiseaux, revenant une première et une seconde fois et enfin ne retournant plus, etc... La Bible nous apprend que l'arche « se reposa sur les « montagnes de l'Ararat », et Bérose raconte que le vaisseau de Xisuthrus s'arrêta en Arménie. « Dans le texte original babylo- « nien d'où Bérose a tiré son récit, dit « M. Lenormant, l'expression devait être la « même (que dans la Genèse) : car le nom « le plus ordinaire et le plus général de » l'Arménie dans les inscriptions cunéifor- « mes est Urarti ou Ararti » (*Ess. de comm. de Bér.*, p. 299), nom connu des Hébreux et ignoré par les géographes grecs et latins. Saint Jérôme, qui était parfaitement au courant des interprétations juives, n'a pas manqué de traduire Ararat par Arménie. Sa traduction montre aussi très bien que le texte sacré ne désigne pas spécialement la montagne sur laquelle l'arche s'arrêta, mais seulement le pays : « sur les mon- « tagnes de l'Ararat », et non pas sur le mont Ararat, où la tradition juive et arménienne a fixé le lieu de repos de l'arche... — Revenons au récit assyrien du déluge. Bérose nous assure qu'il avait puisé les éléments de son histoire dans les bibliothèques de son pays. Il ne sera plus permis d'en douter désormais. George Smith a découvert et publié, en 1872, un de ces livres d'argile dont Bérose avait lu une copie et auquel il avait emprunté la plupart des traits de sa narration. — Cette version plus ancienne de la légende chaldéenne sur le déluge ne forme qu'un épisode d'une sorte d'épopée, reconstituée dans sa majeure partie, à force de patience et d'intelligence, par le savant assyriologue anglais. Le poème assyrien se compose de douze chants, attribués au poète Sin-lici-unnini. Il remplit douze tablettes, rétablies d'abord par le rapprochement de quatre-vingts fragments, qui proviennent des trois exemplaires que contenait la bibliothèque d'Assurbanipal. Depuis, en 1873, George Smith, envoyé en Assyrie aux frais du journal anglais le *Daily Telegraph*, pour y faire des fouilles et rechercher les fragments qui manquaient, à Londres, à la légende du déluge, a réussi à compléter à peu près entièrement les exemplaires du *British Museum.* Ces exemplaires sont des copies exécutées par l'ordre du roi de Ninive, dans le septième siècle avant notre ère, sur un original très ancien qui existait dans la ville d'Érech, cité savante de la Chaldée, où florissait dès une époque reculée une école célèbre. La date de l'original n'est point connue. Cependant G. Smith n'hésite pas à le faire remonter au moins dix-sept siècles avant J.-C. c'est-à-dire, à une époque antérieure à Moïse. Il s'appuie, pour admettre cette haute antiquité, sur l'usage de caractères très anciens, que les copistes d'Assurbanipal ont quelquefois reproduits, peut-être parce qu'ils n'en comprenaient pas le sens. Il s'appuie également sur les variantes que présentent les trois exemplaires et sur l'introduction, dans le texte de Ninive, de gloses explicatives qui existaient déjà dans le texte d'Érech. Ces gloses supposent que le manuscrit copié au septième siècle était déjà lui-même une copie faite sur un original dont plusieurs termes étaient déjà obscurs à l'époque de cette première transcription, ce qui nous mène à une époque très reculée. — Le poème transcrit par les scribes assyriens est l'histoire épique d'un héros appelé provisoirement *Izdubar*. Izdubar est à la fois gand chasseur et grand guerrier. Il ne possédait d'abord que Babylone et ses alentours ; mais il étendit peu à peu son royaume, qui finit par embrasser tout le bassin de l'Euphrate et du Tigre, depuis les montagnes d'Arménie au nord jusqu'au golfe Persique au sud. G. Smith, M. Frédéric Delitzsch et M. Fr. Lenormant croient que ce héros n'est autre que Nemrod ; car il domine, comme le Nemrod de la Bible, sur quatre villes : Babylone, Erech, Surippak (?) et Nippur. Les deux premières villes sont nommées du même nom par Moïse. Selon les Talmudistes, Chalanné, la quatrième de la Genèse, est Nippur. Surripak doit être la même qu'Accad, qui est la troisième ville mentionnée par l'auteur sacré comme appartenant à Nemrod ». — C'est à ce héros qu'un pieux personnage qui, d'après une légende chaldéenne, avait été sauvé du déluge par les dieux et avait obtenu d'eux le privilège de l'immortalité, raconte ces évènements. Le nom de ce personnage, qui est écrit en signes idéographiques dont le sens est « soleil de vie » ou « lumière de vie », se prononce *Hasisadra*, dont Xisuthros, dans Bérose, n'est qu'une forme corrompue et grécisée. Son récit du déluge est bien plus détaillé que celui de Bérose; on peut le voir, dans l'ouvrage de M. Vigouroux, placé en regard de celui de la Genèse, avec lequel on a ainsi toute facilité de le comparer. A part les amplifications mythologiques, la marche en est à peu près la même. Les dimensions qu'il donne à l'arche sont bien moins

exagérées et se rapprochent beaucoup plus de celles de la Bible que celles de Bérose : 600 coudées de long au lieu de 5 stades, et 60 coudées de large au lieu de 2 stades ; la hauteur est la même que la largeur. « Cependant, observe M. Vigouroux, quelle que soit la conformité des deux narrations, quelque extraordinaires que soient les points de contact qui existent jusque dans le style, dans la disposition et dans l'ordre de la composition, nous rencontrons assez de diversité pour reconnaître que nous sommes en présence de deux traditions distinctes. Tout, dans la Genèse, suppose un peuple qui habite le continent : le nom de l'arche en hébreu, *têbâh,* signifie « coffre », et non navire, tandis que *elippu,* en assyrien, peut bien signifier « coffre », mais signifie aussi « navire » ; il n'y est pas question de la mise à l'eau de l'arche ; aucune mention de la mer ni de la navigation ; point de batelier. Au contraire, le poème chaldéen a été composé au milieu d'un peuple maritime, et il porte l'empreinte des mœurs et des coutumes des habitants du golfe Persique : Hasisadra monte sur un navire ; ce navire est lancé à l'eau, il est éprouvé, toutes ses fentes sont garnies avec du bitume, il est confié à un pilote. — La manière différente dont Moïse nous a transmis le récit du grand évènement nous fournit une preuve de son respect des traditions antiques : élevé en Egypte, il ne pouvait ignorer ni les termes ni les règles de la navigation, et il nomme en effet ailleurs (Gen. XLIX, 13) la mer, *yam,* les ports, *of,* et les navires, *onyyôth ;* mais il n'a pas voulu donner à sa narration une couleur savante et en quelque sorte moderne, et il lui a imprimé le cachet le plus irréfragable de fidélité et d'authenticité. — Ce n'est pas là cependant ce qui constitue l'excellence de la tradition hébraïque. Ce qui l'élève infiniment au-dessus de la tradition chaldéenne, c'est la doctrine qu'elle renferme, ce sont les hautes idées théologiques dont elle est remplie. Quelle distance sépare ici, comme dans le récit de la création, la théodicée d'Israël de la théodicée des habitants des rives de l'Euphrate ! Si le document cunéiforme est antérieur à la Genèse, comme il résulte de la date que lui assigne G. Smith, la supériorité de Moïse sur le poète de la Basse-Chaldée n'en est que plus surprenante. Dieu se montre à nous, dans le livre hébreu, un, juste, sage, tout-puissant, miséricordieux. Que voyons-nous, au contraire, dans la légende d'Érech ? Des dieux multiples, semblables aux hommes, sujets aux mêmes passions, capables des mêmes faiblesses, toujours en querelle les uns avec les autres, effrayés par un orage, « couchés comme des chiens ». Il y a aussi loin de la théodicée de la tablette à celle du Pentateuque que de celle du Mahâbhârata ou de la Théogonie d'Hésiode à celle de l'Evangile. Autant l'imagination du polythéisme est féconde en amplifications pour faire des dieux à l'image de l'homme, autant elle est stérile pour nous en donner une idée noble, digne, relevée. La miséricorde de Jéhovah se manifestant jusque dans les rigueurs de sa vengeance, sa tendresse éclatant envers les justes qui sont restés fidèles, le soin qu'il prend de conserver les diverses espèces d'êtres qu'il a créés, la bonté avec laquelle il exauce les prières des hommes, son souverain domaine sur toutes les créatures, dont il fait l'être intelligent comme le dépositaire, tous ces traits touchants, sublimes, véritablement divins, qui sont si fortement accusés dans le récit de Moïse et s'y présentent aussi naturellement que dans la bouche d'un chrétien, tous ces traits s'effacent ou disparaissent même complètement dans l'inscription assyrienne... — Qu'on nous dise donc où Moïse a puisé ces idées si nobles, si pures, si grandes... Il nous semble qu'il sera bien difficile à quiconque étudiera sérieusement cette double relation antique du déluge, si semblable par le côté pour ainsi dire matériel, aussi différente que le ciel et la terre par le côté dogmatique et théologique, de ne pas s'écrier, saisi d'admiration devant les pages de la sainte Ecriture : Le doigt de Dieu est là ! » (*La Bible et les Découv. mod.*, t. I, p. 256 et suiv.). Selon l'observation de Keil, l'étonnante ressemblance de la légende babylonienne avec l'histoire biblique du déluge oblige d'admettre ou que l'une découle de l'autre, ou que toutes deux proviennent d'une même tradition primitive. A la première hypothèse s'oppose, d'un côté, que la haute antiquité de la légende babylonienne exclut une origine hébraïque ; de l'autre, que l'empreinte mythologique de cette légende et son mélange avec le cycle mythique de la Chaldée forme un tel contraste avec la simplicité du récit biblique que ce récit ne saurait en être dérivé. Si nous considérons en outre que la tradition d'un déluge qui avait détruit le genre humain était répandue dès les temps primitifs parmi beaucoup d'autres peuples qui n'avaient de rapports ni avec les Chaldéens ni avec les Hébreux, nous ne pouvons que nous ranger à la seconde hypothèse, d'après laquelle la tradition chaldéenne, ainsi que la tradition biblique, découlent l'une et l'autre d'une source commune, à savoir, du souvenir de cette terrible catastrophe, souvenir qui, des fils de Noé, s'est transmis comme un héritage aux peuples descendus d'eux. — Je me suis un peu étendu sur les traditions chaldéennes, à cause de leur importance particulière ; sur celles des autres peuples, je

me contenterai de quelques courtes indications, que j'emprunte également à M. Vigouroux. « La mythologie phénicienne racontait la victoire de Pont (la mer) sur Demarous (la terre). La médaille d'Apamée qui représente le déluge est célèbre. On y voit une sorte de vaisseau carré flottant sur les eaux, dans lequel apparaissent un homme et une femme. Au-dessus sont deux oiseaux : l'un est perché sur le navire, l'autre arrive en volant vers le premier et portant quelque chose dans son bec. Tous ces détails et autres rappellent incontestablement ceux que donne la Genèse. Les Syriens prétendaient que les eaux du déluge s'étaient écoulées de la terre dans un grand abîme qu'on montrait près d'Hiérapolis. Les Arméniens assuraient, du temps de l'empereur Auguste, qu'il y avait encore dans leur pays, sur la montagne Barris (le vaisseau), des restes de l'arche. Toutes ces traditions orientales tiennent de très près au récit de Moïse, de même que les traditions si connues de l'Hellade concernant le déluge d'Ogygès (Jul. Afric., cité par Eusèbe, *Præp. ev.*, l. x, c. x) et le déluge de Deucalion (Pindar., *Olymp.* IX, 37 et suiv. ; Apollod. *Biblioth.* I, VII; Ovide, *Metam.* I, 260 ; Lucien, *de Dea Syra*, c. XII, XIII ; Plut., *de Solert. anim.*, n° 13). — Un autre cycle de traditions se compose de celles des Perses, des Hindous et des Chinois. Les premiers mêlent leur déluge avec leur cosmogonie. Ils attribuent à la corruption des hommes par Ahrimane l'inondation qui les détruisit. Les Chinois disent que Fah-he, à qui ils rapportent l'origine de leur civilisation, échappa au grand cataclysme avec sa femme, ses trois fils et ses trois filles. Les Hindous ont conservé sous diverses formes le souvenir du déluge : Brahma annonça à Manou l'approche de l'inondation, et lui ordonna de construire un navire et d'y mettre toute espèce de semences. Manou obéit ; il est sauvé des eaux, son vaisseau s'arrête sur le mont Himalaya, et il devient le père de la nouvelle race humaine (Bopp, *die Sündfluth* ; F. Nève, *la Tradition indienne du déluge*, etc. Par., 1851). — Le troisième cycle de traditions concernant le déluge se trouve en Amérique. Les Iroquois racontent qu'un chien annonça à son maître que la pluie allait noyer la terre, et l'engagea, pour échapper à la destruction universelle, à se sauver dans un bateau avec tout ce qu'il désirait conserver (Schoolcraft, *Not. on the Iroq.*, p. 358). Les Mexicains représentaient dans leurs peintures leur Noé, appelé Coxcox, Cipactli ou Tepzi, au milieu des eaux, dans une barque, avec sa femme Xochiquetzatl. Les hommes, après le déluge, étaient muets ; une colombe, de la cime d'un arbre, leur distribua des langues. Quelques autres traits rappellent non moins clairement l'histoire biblique (Al. de Humboldt, *Vue des Cordillères*, etc., p. 226). Les habitants des îles Fidji disent qu'après que les îles eurent été peuplées par le premier homme et la première femme, il tomba une pluie si abondante qu'elles furent toutes submergées ; mais, avant que les parties les plus élevées fussent ensevelies sous les eaux, deux grandes barques apparurent, conduites, l'une par Bokora, le dieu des charpentiers, l'autre par Rokola, son principal ouvrier. Elles sauvèrent huit personnes (Smith, *Diction. of the Bible*, t. II, p. 573) ». *Manuel bibliq.*, t. I, p. 439 et suiv. Cfr l'abbé Lambert, *le Déluge mosaïq.*, 2e éd., 1870, c. III-V, p. 43 et suiv. ; Lüken, *Tradit. de l'human.*, l. II, c. I, t. I, p. 249-330 ; Keil, *in h. l.* ; Dillmann, *in h. l.*

« On a fait contre le déluge, au nom de la physique, dit M. Vigouroux, des difficultés qui ont paru très sérieures à certains savants. Ceux qui ont essayé d'expliquer de quelle manière avait pu s'accomplir ce terrible phénomène n'ont pu s'entendre entre eux. Les uns l'attribuent à une pluie torrentielle prodigieuse, d'autres à l'invasion des mers sur la terre. Les premiers allèguent en leur faveur les paroles du texte sacré : *Cataractæ cæli apertæ sunt;* les seconds, ces autres paroles du même passage : *Rupti sunt omnes fontes abyssi magnæ*, Gen. VII, 11. Comp. VIII, 2. D'autres supposent, sur la surface du globe, des soulèvements qui bouleversèrent l'équilibre des eaux et amenèrent l'inondation des continents. Il en est enfin qui prétendent que toutes les causes dont nous venons de parler, ou au moins les deux premières, ont agi simultanément. On ne voit aucune explication possible en dehors de celles que nous venons d'énumérer. Or voici les difficultés auxquelles ces dernières donnent lieu. — 1° En ce qui concerne la production du déluge par des pluies miraculeuses, rien n'est plus aisé, il est vrai, que de citer de nombreux exemples de pluies dont l'abondance et la durée ont amené des inondations considérables. Mais les lois physiques qui régissent le monde enseignent que la submersion simultanée des deux hémisphères n'est pas possible. Il faudrait, pour qu'elle pût se produire, un abaissement subit et tellement considérable de la température que l'état actuel de l'atmosphère ne permet pas de l'admettre. On a sans doute le droit de répondre, comme l'a fait le docteur Reusch, que ce qui est impossible après le déluge pouvait ne pas l'être au moment où il a eu lieu ; mais cette réponse est loin de résoudre toutes les difficultés. Un changement dans l'état atmosphérique du globe suppose un changement dans les conditions de la vie sur la terre, changement dont nous

ne découvrons nulle part aucun indice dans l'organisme des êtres vivants. De plus, la masse aqueuse qui se serait résolue en pluie pour submerger notre planète aurait dû, avant cette résolution, être contenue sous forme de vapeurs dans l'atmosphère. Il en serait résulté que la pression atmosphérique aurait été plus que le quintuple de ce qu'elle est dans les conditions ordinaires, et il aurait fallu en conséquence que, pour supporter le poids d'une telle pression, l'organisation des hommes et des animaux fût changée. L'explication du déluge par des pluies torrentielles vient donc se heurter à des difficultés qui paraissent insolubles. — 2° Si l'on admet, au contraire, que les hommes ont été détruits par l'inondation des mers et par le jaillissement de sources souterraines, on provoque aussitôt des objections d'un autre genre. Les savants mettent d'abord en doute que la quantité d'eau existante suffise pour submerger totalement notre globe. Sans tenir même compte des crevasses et des enfoncements qui existent sur la terre, il est certain que, pour l'inonder complètement, il faudrait, au-dessus du niveau de la mer, un volume d'eau d'une profondeur égale à la hauteur des plus hautes montagnes, c'est-à-dire, de 8,556 mètres, hauteur du pic Dawalagiri (Himalaya). La quantité d'eau connue est insuffisante pour produire une inondation semblable. Il paraît néanmoins facile de répondre qu'il peut exister des réservoirs d'eau inconnus, et les géologues dits neptuniens en admettent en effet volontiers. Mais, quoi qu'il en soit, il reste de ce chef une objection à laquelle on ne peut trouver de solution dans l'état actuel de la science. — 3° Autre objection : une fois la terre complètement couverte par les eaux du déluge, les eaux de la mer sont mêlées avec l'eau douce ; il n'existe donc plus que de l'eau salée, et, comme Noé n'avait pris aucun poisson dans l'arche, il est impossible d'expliquer, dans ce cas, la conservation des poissons d'eau douce, puisqu'ils ne peuvent vivre que dans les fleuves et les rivières, et meurent dans la mer. Nous devons observer d'ailleurs que cette dernière objection peut être alléguée avec la même force contre la première explication, qui attribue à la pluie l'inondation du globe : elle ne nous fait pas comprendre davantage la conservation des poissons d'eau douce, puisque le mélange nécessaire de la pluie avec la mer, dans l'inondation totale du globe, ne laisse plus que de l'eau salée sur la terre. — 4° Toutes les explications imaginées pour rendre compte du déluge au point de vue physique sont donc sujettes à de graves difficultés. Ces difficultés subsistent aussi dans le système de ceux qui, comme Léonhard ou Hugh Miller, admettent le soulèvement de grandes montagnes, par exemple, de la chaîne des Cordillères, ou une dépression profonde du sol ; ou bien qui, comme Klee, supposent un changement soudain de l'axe terrestre. Quoi qu'il en soit de la valeur de ces hypothèses, il faut toujours amener l'eau sur la terre, et recourir, dans ce but, à la pluie ou à la mer. — 5° Il est impossible de dire aujourd'hui par quels moyens Dieu a produit le déluge, puisqu'il ne nous l'a pas révélé clairement. Peu nous importe d'ailleurs de le savoir. Il nous suffit de montrer que les lois physiques ne sauraient établir l'impossibilité du grand fait raconté par Moïse. Or rien n'est plus facile, si nous admettons, comme nous avons montré précédemment qu'on pouvait l'admettre, que le déluge a été universel pour la terre habitée, mais non pour la terre habitable. Dans cette hypothèse, toutes les objections s'évanouissent. Elles reposent toutes, en effet, sur la supposition que les eaux avaient couvert notre globe tout entier. Si elles ne couvraient que la partie de la terre alors peuplée, nous n'avons plus à redouter pour l'homme l'excès de la pression atmosphérique, puisque la pluie est localisée et ne tombe point en si grande abondance ; les eaux des fleuves ne se confondent plus sans exception avec les eaux de l'Océan, et les poissons peuvent s'y conserver, puisque une partie de la terre reste dans son état antérieur ; enfin Dieu n'a plus besoin d'une quantité d'eau aussi considérable, et, sans en créer, il peut submerger l'homme au moyen de la pluie ou des eaux de la mer. — Nous ne sommes pas mieux renseignés dans ce cas, il est vrai, sur les moyens dont Dieu se servit pour inonder la terre habitée. Nous savons seulement par la Genèse que la pluie fut un des principaux agents qu'il employa, si ce n'est le seul. Nous pouvons admettre de plus qu'il fit déborder les mers et jaillir des sources nouvelles, selon l'explication donnée par certains exégètes de l'éruption des puits de l'abîme (*Gen.* VII, 11. Le mot *tehom,* employé par le texte hébreu, peut très bien s'entendre de la mer, et même plutôt de la mer que de l'atmosphère). Rien ne s'oppose enfin à ce que l'on fasse intervenir comme instrument dans la main de Dieu, à l'époque du grand cataclysme, quelque grande révolution de la nature, telle qu'en constate la géologie » (*Manuel bibliq.*, t. I[er], p. 453 et suiv.). Voy. aussi plus haut, ch. VII, 19, note.

CHAPITRE IX.

Dieu bénit Noé et ses fils, et leur permet de se nourrir de la chair des animaux, ℣℣. 1-7. — Il fait avec eux une alliance dont il leur donne l'arc-en-ciel pour signe, ℣℣. 8-19. — Cham est maudit par son père dans la personne de Chanaan; Sem et Japhet sont bénis, ℣℣. 20-27. — Mort de Noé, ℣℣. 28 et 29.

1. Et Dieu bénit Noé et ses fils, et leur dit : Croissez et multipliez, et remplissez la terre.

2. Frappez de terreur et de crainte tous les animaux de la terre, et tous les oiseaux du ciel, et tout ce qui se meut sur la terre; tous les poissons de la mer sont livrés entre vos mains.

3. Et tout ce qui se meut et vit,

1. Benedixitque Deus Noë et filiis ejus. Et dixit ad eos: Crescite, et multiplicamini, et replete terram.

Sup. 1. 22. 28. 8. 17.

2. Et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terræ ; et super omnes volucres cœli, cum universis quæ moventur super terram ; omnes pisces maris manui vestræ traditi sunt.

3. Et omne quod movetur et vivit,

---

§ 4. — **Dieu bénit Noé et ses fils, et leur permet de se nourrir de la chair des animaux,** IX,1-7.

1. — *Crescite* proprement d'après l'hébreu : « fructifiez » soyez féconds, *et multiplicamini*... Ces paroles sont le renouvellement de la bénédiction donnée au premier couple humain après le déluge, ci-dess. I, 28.

2. — *Et terror vester ac tremor sit super cuncta animalia terræ*... Le texte hébreu se traduirait plus exactement ainsi : « Et que votre crainte et votre terreur soit sur toute bête de la terre et sur tout volatile des cieux : avec tout ce dont remue le sol et avec tous les poissons de la mer, dans vos mains ils sont donnés ». La crainte dont il s'agit est une crainte dont l'homme doit être non le sujet, mais l'objet, de la part de tous les animaux. Ce sentiment leur est inspiré pour remplacer la soumission volontaire à l'empire de l'homme que Dieu avait mise en eux dans l'origine, et qui a été détruite ou altérée par le péché. Sans cela, avec leur force et leur férocité, ils auraient pu anéantir le genre humain, surtout dans un temps où il était réduit à quelques individus. C'est assurément une chose bien remarquable et où paraît clairement la main de la Providence, que cette crainte qu'éprouvent devant l'homme des êtres dont c'est plutôt lui-même qui aurait tout à craindre. Cela n'implique pas qu'ils ne puissent parfois s'élever contre lui et le faire périr, mais simplement que leur état normal est une crainte instinctive de l'homme qui le leur fait éviter ; ce qui est confirmé par le fait que, selon l'observation de J. de Maistre, partout où il est établi en nombre suffisant, ils servent à ses besoins ou à son amusement ou disparaissent, et que les animaux féroces même, tels que les lions, les tigres et autres pareils, à moins d'être provoqués, le fuient ordinairement plutôt qu'ils ne l'attaquent. « Dans vos mains ils sont donnés », ils sont mis complètement en votre pouvoir, de manière que, comme la suite le montre, vous pouvez même disposer de leur vie et les faire servir à votre nourriture.

3. — *Et omne quod movetur et vivit erit vobis in cibum*... Ce n'est pas à dire qu'on n'ait commencé qu'alors à manger de la viande ; mais Dieu autorise maintenant formellement ce qui se faisait peut-être déjà auparavant contre sa volonté. Il ne fait ici aucune distinction d'animaux purs et d'animaux impurs, et ne met d'autre restriction à la permission qu'il donne que de s'abstenir du sang. « Hic prima occurrit mentio, dit M. Lamy, alicujus licentiæ a Deo datæ ut homo carnes ederet. In primo enim Geneseos capite Deus homini tradit omnes plantas et fructus in cibum ; sed de carne mentio non fit. Hinc disputant auctores an esus carnium ante diluvium usitatus fuerit. Concedunt omnes in statu

erit vobis in cibum; quasi olera virentia tradidi vobis omnia;

Sup. 1. 29.

4. Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.

Lev. 17. 14.

sera pour vous une nourriture; je vous ai tout donné comme les herbes verdoyantes;

4. Excepté que vous ne mangerez pas la chair avec le sang.

innocentiæ nonnisi olera, segetes et fructus victui hominis inserviisse; et hanc sententiam firmant tum ex Gen. I, 28-30, tum præsertim ex historia Paradisi terrestris, in quo legitur Deum permisisse homini ut ederet ex omni ligno Paradisi, excepto ligno scientiæ boni et mali. Cajetanus autem et Dominicus Soto, Frassenius, Calmetus atque alii post eos tenent mox post peccatum carnium esum licitum fuisse, et ante diluvium ab hominibus usitatum. Assertum probant ex eo quod vitiata per peccatum hominis natura cibos exquisitiores quam antea requirebat. Porro experientia constat, et medici illud ratum habent, plus valere ad nutriendum et roborandum hominem cibum ex carnibus quam ex plantis. Porro esus carnium nulla lege ante diluvium prohibebatur : non naturali, ut patet; non positiva, nam positiva aliqua prohibitio nullibi legitur. Præterea mox post ejectionem hominis e Paradiso videmus Abel in alendis gregibus occupatum primogenitos gregis agnos in sacrificium Deo mactasse eorumque adipes in honorem Dei cremasse. Probabile est eosdem ritus jam tunc in sacrificiis servatos quos postea Moyses lege positiva sanxit. Porro in primogenitorum sacrificiis carnes in usum offerentis cedebant, unde aliqua saltem probabilitate colligitur Abelem agnorum immolatorum carnes manducasse. Jam ante diluvium homines vestibus pelliceis utebantur; porro verisimile non est eos animalium carnes putrefactioni permisisse et illis tanquam cibo usos non esse. — In contrarium multi tenent carnium esum ante diluvium ignotum fuisse. Hujus sententiæ sunt Tertullianus (*de Jejun.* IV), Chrysostomus (*In Gen. homil.* XXVII, n. 4), auctor orationis *De hominis structura* Basilio olim adscriptæ, Hieronymus (*Advers. Jovin.* I, XVIII), Theodoretus (*Interr. 55 in Gen.*), S. Thomas (*Summ.* 1ª 2æ, q. 102, a. 6, ad 2m), qui ait : « Esus plantarum et « aliorum terra nascentium fuit apud homines « etiam ante diluvium ; sed esus carnium « videtur esse post diluvium introductus. « Dicitur enim Geneseos IX : *Quasi olera* « *virentia dedi vobis omnem carnem*, et « hoc ideo quia esus terra nascentium magis « pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ, « esus autem carnium ad quasdam delicias « et curiositatem ». Tradunt et ipsi ethnici in *aureo sæculo* carnium esum non fuisse usitatum. « Dicæarchus in libris Antiqui« tatum et Descriptione Græciæ refert sub « Saturno, id est, in aureo sæculo, cum « omnia humus funderet, nullum comedisse « carnes, sed universos vixisse frugibus et « pomis quæ sponte terra gignebat » (Hieron. *Adv. Jovin.* II, XIII). Ovidius in *Metamorph.* canit:

At vetus illa ætas non polluit ora cruore;
Tunc et aves tute movere per aera pennas,
Et lepus impavidus mediis erravit in agris.

At hujus sententiæ patroni in duas scinduntur partes. Lyranus, Tostatus, Dionysius Carthusianus, volunt usum carnium ante diluvium fuisse vetitum, idque colligunt ex eo quod Deus primo post diluvium licentiam edendæ carnis concesserit. Sed respondent adversarii Deum expresse homini concessisse esum carnium ut ei indicaret terram per aquas diluvii amisisse eam bonitatem et feracitatem quam antea habebat, et alimenta non amplius habere eam virtutem et excellentiam ad nutriendum hominem quæ ipsis inerat ante terræ inundationem. Addunt ex illa expressa concessione non sequi antea esum carnium fuisse illicitum, sed tantum inusitatum. Quare Pererius, Bonfrerius, Cornelius a Lapide, opinantur carnium esum non fuisse quidem ante diluvium prohibitum, sed dumtaxat non fuisse in more et usu, saltem apud probos et pios Sethi nepotes, tum quod necdum facta esset expresse a Deo potestas carnis edendæ, prout facta est post diluvium; tum quod homini necessaria non esset caro ad alimentum, sicut postea facta est : quia ante diluvium fructus arborum et plantæ optimi succi et alimenti erant ad producendam diutissime vitam, et aliæ erant aeris conditiones, atque homo firmissimo ac robustissimo corporis temperamento, morbis hæreditariis et vitiis nondum debilitato, fruebatur. — Recte notat Cornelius a Lapide hic non præcipi, sed tantum permitti carnis esum, adeoque non peccare monachos aliosque religiosarum familiarum viros qui hac Dei permissione non utuntur, et ad carnis macerationem vel semper, vel certo tempore, carnibus abstinent ; quinimo eos heroicæ temperantiæ actus et signa edere ».

4. — *Excepto quod carnem cum sanguine non comedetis.* Dans l'hébreu : « Seulement la chair avec son âme, son sang, vous ne la

5. Car je requerrai votre sang et votre vie de la main de tous les animaux, et je requerrai la vie de l'homme de la main de l'homme, de la main de son frère.
6. Quiconque aura répandu le sang

5. Sanguinem enim animarum vestrarum requiram de manu cunctarum bestiarum ; et de manu hominis, de manu viri et fratris ejus, requiram animam hominis.
6. Quicumque effuderit humanum

---

mangerez pas ». « Son sang » est une apposition à « son âme ». Le sang est appelé l'*âme* de la *chair*, c'est-à-dire, ce qui l'anime. C'est en effet la base, l'élément de la vie nerveuse. Le sang, a-t-on dit, est le nerf liquide, et le nerf est le sang formé. La défense que Dieu fait de manger de la chair avec le sang doit s'entendre tant de morceaux de chair encore palpitante coupés à des animaux vivants, selon la barbare coutume qui se rencontre encore en Abyssinie, que de toute autre chair dont le sang n'aurait pas été complètement séparé, comme aussi du sang seul, soit cuit, soit liquide. Une raison de cette défense est sans doute que Dieu veut prévenir la cruauté envers les animaux, d'autant plus qu'elle s'étend facilement de là jusqu'à l'homme. Mais il y en a encore une autre. Le sang, comme siège de la vie, est réservé à Dieu, l'auteur de la vie : il sera, dans les sacrifices, la principale partie de l'animal qui lui sera offerte, comme symbole de l'offrande que l'homme lui fera de sa propre vie et comme moyen d'expiation. Cfr Levit. VII, 26 ; XVII, 11-14.

5. — *Sanguinem enim animarum vestrarum*... Littéralement dans l'hébreu : « Et seulement votre sang, à vos âmes », c'est-à-dire, leur appartenant, dans lequel a son siège votre propre vie, « je le rechercherai », j'en demanderai compte, je le vengerai, s'il est versé : « de la main de tout animal je le rechercherai : de la main de l'homme, de la main de chacun », qui est « son frère », je rechercherai l'âme de l'homme ». Racine a aussi employé le verbe *rechercher* dans le même sens, *Athal.*, act. I, sc. II :

Il ne recherche point, aveugle en sa colère,
Sur le fils qui le craint l'impiété du père.

De Wette et Knobel prennent לְנַפְשֹׁתֵיכֶם, que nous traduisons par « à vos âmes », dans le sens de *pour vos âmes*, dans leur intérêt, pour la sûreté de votre vie ; Keil et Lange, dans celui de *quant à vos âmes*, pour ce qui est de votre propre vie. Le sens que j'ai suivi, avec la Vulgate et les Septante, est aussi celui que préfèrent Rosenmüller, Fürst (*Hebr. u. chald. Handw.*, au mot נֶפֶשׁ), etc. Nous verrons plus tard, dans la loi de Moïse, Dieu ordonner de mettre à mort l'animal qui aura tué un homme. Exod. XXI, 28. — « De la main de chacun, son frère », c'est-à-dire, de chaque homme, frère de celui qui aura été tué par lui, puisque les hommes sont tous frères. Si, pour mieux mettre la vie de l'homme à l'abri, Dieu demandera compte de son sang versé même à l'être dépourvu de raison et de liberté, et par conséquent moralement irresponsable, à plus forte raison le vengera-t-il sur celui qui, à la connaissance et au libre arbitre dont il est doué, joint encore une qualité qui devrait ne lui faire envisager qu'avec horreur un pareil attentat, celle de frère de sa victime. L'expression אִישׁ אָחִיו, que nous traduisons avec Keil par : « de chacun, son frère », serait la même chose, selon Ewald (*Lehrb. d. Hebr. Spr.* § 278 *b*) et Dillmann, que אֲחִי אִישׁ, « du frère de chacun ». Dillmann regarde la leçon du Samaritain אִישׁ וְאָחִיו, qui est aussi celle de la Vulgate : « viri et fratris ejus », comme une mauvaise correction.

6. — *Fundetur sanguis illius.* L'hébreu ajoute : « ab homine ». Ce n'est plus simplement la peine de l'exil que Dieu prononce contre le coupable, comme il a fait autrefois à l'égard de Caïn : la vie de l'homme demande à être protégée désormais d'une manière plus efficace : c'est le talion, la peine de mort, qu'il n'infligera pas toutefois immédiatement par lui-même, comme il a infligé celle du premier meurtrier, mais par l'homme, entre les mains de qui il remet pour cela son pouvoir avec ordre d'en faire usage. Rien n'est expressément déterminé touchant la forme selon laquelle ce pouvoir devra s'exercer. Comme les autres institutions sociales, elle suivra naturellement les phases de la société elle-même, et, pendant que celle-ci n'existera encore qu'en ébauche, il ne faudra pas s'étonner si elle ne nous apparaît pas telle que nous la rencontrerons plus tard dans une société complètement constituée. Mais c'est bien à tort que Knobel regarde le plus proche parent du mort comme spécialement désigné par ces paroles pour venger son sang, quoique cet usage des temps primitifs se retrouve encore beaucoup plus tard, non seulement chez d'autres peuples, mais chez les Hébreux mêmes, Numer. XXXV, 19-21 ; Deut. XIX, 12. Il est plus vrai de dire, avec Keil, que, comme tous les rapports et toutes les institutions de la société, s'ils sont bien réglés, ont leur racine dans les rapports et

sanguinem, fundetur sanguis illius; ad imaginem quippe Dei factus est homo.

Matth. 26. 52. *Apoc.* 13. 10.

7. Vos autem crescite et multiplicamini, et ingredimini super terram, et implete eam.

Sup. 1. 28. 8. 17.

8. Hæc quoque dixit Deus ad Noë, et ad filios ejus cum eo:

9. Ecce ego statuam pactum meum vobiscum, et cum semine vestro post vos;

10. Et ad omnem animam viventem quæ est vobiscum, tam in volucribus quam in jumentis, et pecudibus terræ cunctis, quæ egressa sunt de arca, et universis bestiis terræ.

de l'homme, que son sang soit répandu; car l'homme a été fait à l'image de Dieu.

7. Mais vous, croissez et multipliez, et entrez sur la terre, et remplissez-la.

8. Dieu dit encore ceci à Noé, et à ses fils avec lui:

9. Voilà que j'établirai mon alliance avec vous, et avec votre race après vous;

10. Et avec toute âme vivante qui est avec vous, tant les oiseaux que les bêtes de somme, et avec tous les animaux de la terre qui sont sortis de l'arche, et toutes les bêtes de la terre.

---

les institutions de la famille, la forme du pouvoir vindicatif, avec l'indication de ceux qui en seraient les dépositaires, se trouvait par là même implicitement donnée. — *Ad imaginem quippe Dei factus est homo.* Dans l'hébreu : « fecit hominem », scil. Deus. Telle est la circonstance qui fait de l'homicide un crime si horrible aux yeux de Dieu et qui provoque à un si haut point ses vengeances : c'est la destruction de son image vivante, et par conséquent un attentat indirect contre lui-même. Au reste, dans la loi que Dieu proclame ici est en même temps renfermé le fondement de tout l'ordre social; là est une ébauche de l'autorité civile avec le pouvoir de porter le glaive.

7. — *Vos autem crescite...* : « et vous », maintenant que j'ai ainsi pourvu à la conservation de votre vie, *crescite,* « fructifiez », etc. Dieu répète encore la bénédiction déjà renouvelée plus haut, laquelle forme la base de la nouvelle histoire qui va commencer.

5. **Dieu fait avec Noé et ses fils une alliance dont il leur donne l'arc-en-ciel pour signe. ℣℣. 8-19.**

8. — *Hæc quoque dixit Deus ad Noë...* Pour rassurer pleinement Noé et ses fils, qui pouvaient craindre qu'un nouveau déluge ne vînt encore détruire leur postérité, Dieu daigne prendre envers eux et envers tous les êtres vivants un engagement solennel, en vertu duquel une pareille catastrophe ne se reproduira plus désormais, et leur en donner dans l'arc-en-ciel, pour toutes les générations, un signe et un gage sensibles.

9. — *Ecce ego statuam pactum meum vobiscum...* L'hébreu à la lettre : « Et moi », de mon côté, « voici que j'établis mon alliance avec vous », que je m'engage par une promesse en forme d'alliance envers vous, « et avec votre postérité après vous ».

10. — *Et ad omnem animam viventem...* : « et avec toute âme vivante qui est avec vous, en volatiles, en quadrupèdes et en toute bête de la terre avec vous, d'entre tous ceux qui sortent de l'arche, à l'égard de toute bête de la terre ». Les animaux sont aussi compris dans cette alliance comme étant faits pour l'homme et formant, pour ainsi dire, une dépendance de l'homme, dont ils viennent de partager le sort. Dans l'énumération qui en est faite, le texte hébreu accumule les prépositions. ב marque les espèces dont se compose le tout : בָּעוֹף, consistant « en volatiles », etc. מִן restreint l'énumération aux animaux sortis de l'arche : « de » ou « d'entre tous ceux », etc. Enfin לְ, *quant à, pour ce qui est de,* comprend encore une fois et résume tous les animaux. Knobel traduit ainsi la dernière partie de ce verset : « depuis tous ceux qui sortent de l'arche jusqu'à toute bête de la terre », c'est-à-dire, selon lui, jusqu'à tous les animaux qui doivent un jour la remplir, ce qui comprend le règne animal présent et futur. Mais Dillmann oppose avec raison à cette explication qu'elle ne donne aucun sens, puisque *ceux qui sortent de l'arche* sont les mêmes que les *bêtes de la terre,* et qu'il ne peut y avoir là de contraste entre les animaux présents et

11. J'établirai mon alliance avec vous et jamais toute chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge, et désormais il n'y aura plus de déluge dévastant la terre.

12. Et Dieu di : Voici le signe de l'alliance que j'établis entre moi et vous, et avec tous les animaux vivants qui sont avec vous, pour des générations éternelles :

13. Je mettrai mon arc dans les nuées, et il sera le signe de l'alliance entre moi et la terre.

14. Et lorsque je couvrirai le ciel de nuées, mon arc apparaitra dans les nuées ;

11. Statuam pactum meum vobiscum, et nequaquam ultra interficietur omnis caro aquis diluvii, neque erit deinceps diluvium dissipans terram.

Isai. 54. 9.

12. Dixitque Deus : Hoc signum fœderis quod do inter me et vos, et ad omnem animam viventem, quæ est vobiscum in generationes sempiternas :

13. Arcum meum ponam in nubibus, et erit signum fœderis inter me et inter terram.

Eccli. 43. 12.

14. Cumque obduxero nubibus cœlum, apparebit arcus meus in nubibus ;

à venir. Le sens que nous avons exposé avec Ewald, Delitsch, Keil et Dillmann, est sans nul doute le véritable.

11. — *Et nequaquam interficietur*, exscindetur... Dieu ne promet pas qu'il n'arrivera plus aucune inondation partielle, mais seulement qu'il n'y aura plus d'inondation générale, de « déluge », pour *détruire toute chair*, c'est-à-dire, tous les hommes et les animaux. — *Dissipans terram*. Dans l'hébreu : « ad corrumpendam, perdendam terram ».

12. — *Hoc signum fœderis*... « Solet Deus, ut egregie notat Pererius, promissa sua variis signis externis confirmare, quo scilicet eorum fidem ac spem altius in hominum animis defigat. Et interdum quidem utitur signis naturalibus, uti est hoc signum iridis ; aliquando signis supernaturalibus, ut Gedeoni promissionem victoriæ firmavit signo velleris ac roris, et regi Ezechiæ signo retrogradientis solis ; nonnunquam signis voluntariis et ab ipso institutis, quale fuit signum circumcisionis datum Abrahæ. Rursus quædam illorum signorum durant in perpetuum, ut iris ; aut in tempus longissimum, ut circumcisio ; aut in brevissimum, ut illud Gedeonis et Ezechiæ. Notandum est quod iris non est ex natura sua, sed ex positiva Dei voluntate signum non venturi diluvii, quamvis congrue in hunc finem sit adhibita » (Lamy). Cornelius a Lapide fait aussi remarquer « apposite hoc signum non futuri diluvii esse iridem ponique in nubibus, quia ex nubibus aquæ diluvii delapsæ sunt et ex eis rursum metui posset diluvium : unde ne id metuamus, contrarium in iisdem nubibus ponit Deus hoc iridis signum. Addit S. Thomas, *Quodlib.* III, art. 30, et Abulensis hic, *Quæst.* VII, iridem naturale signum esse quod proxime non sit futurum aquarum profluvium, ut ex eo fiat diluvium, quia ad hoc opus est multas et crassas esse nubes, quæ in magnam pluviam resolvantur : illæ autem repugnant iridi ; iris enim oritur in nube, non crassa et densa, sed rorida, opaca et concava ex radiorum solis oppositi reflexione ». *In generationes sempiternas* : pour toutes les générations qui se succèderont dans la suite des temps jusqu'à la fin du monde, pour tous les âges futurs.

13. — *Arcum meum ponam in nubibus*. D'après le texte hébreu : « posui in nube ». C'est l'arc-en-ciel. Dieu l'appelle *son arc*, non seulement parce que c'est lui qui le produit et qui le fera paraitre désormais dans le ciel comme le signe de son alliance avec la terre, mais encore à cause de sa beauté particulière, de son admirable magnificence. « Omnes quidem creaturæ Dei sunt », dit M. Lamy ; « sed illæ in quibus elucet mira quædam perfectio, ut hic admirabilis septem colorum varietas et harmonia, peculiariter Dei esse dicuntur. Sic *cedri Dei* sunt cedri altissimæ et pulcherrimæ, *montes Dei* sunt montes excelsi. « Vide arcum, et benedic eum « qui fecit illum : valde speciosus est in « splendore suo. Gyravit cœlum in circuitu « gloriæ suæ, manus Excelsi aperuerunt « illum ». (Eccli. XLIII, 12, 13). Virgile a dit aussi, *Æn.* IV, 700 :

Ergo Iris, croceis per cœlum roscida pennis,
Mille trahens varios adverso sole colores,
Devolat.

14. — *Cumque obduxero nubibus cœlum*... L'hébreu à la lettre : « Et il adviendra : quand je couvrirai de nuages la terre, l'arc apparaitra dans le nuage ». Cela ne veut

15. Et recordabor fœderis mei vobiscum, et cum omni anima vivente quæ carnem vegetat; et non erunt ultra aquæ diluvii ad delendum universam carnem.

16. Eritque arcus in nubibus, et videbo illum, et recordabor fœderis sempiterni quod pactum est inter Deum et omnem animam viventem universæ carnis quæ est super terram.

17. Dixitque Deus ad Noë : Hoc erit signum fœderis, quod constitui inter me et omnem carnem super terram.

18. Erant ergo filii Noë, qui egressi sunt de arca, Sem, Cham, et Japheth; porro Cham ipse est pater Chanaan.

15. Et je me souviendrai de mon alliance avec vous, et avec toute âme vivante qui anime la chair; et les eaux du déluge ne tomberont plus pour détruire toute chair.

16. Et l'arc sera dans les nuées, et je le verrai, et je me souviendrai de l'alliance éternelle qui a été établie entre Dieu et toute âme vivante de toute chair qui est sur la terre.

17. Et Dieu dit à Noé : Ce sera le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair sur la terre.

18. Les fils de Noé qui sortirent de l'arche étaient donc Sem, Cham et Japheth : or Cham est le père de Chanaan

---

pas dire que l'arc-en-ciel doive apparaître toutes les fois qu'il y aura quelque nuage, mais seulement lorsqu'en même temps se trouveront réunies les autres circonstances nécessaires à la production de ce phénomène, circonstances que Dieu aura soin de ménager aussi souvent qu'il sera à propos.

15. — *Et recordabor fœderis mei*... Littéralement d'après l'hébreu : « Et je me souviendrai de mon alliance, qui est entre moi et vous et toute âme vivante en toute chair; et les eaux ne deviendront plus un déluge pour détruire toute chair ».

16. — *Et videbo illum*... L'hébreu : « Et je le regarderai pour me souvenir de l'alliance perpétuelle entre Dieu et toute âme vivante, en toute chair qui est sur la terre ». L'historien exprime encore ici sous une forme symbolique et humaine la conduite et l'action de Dieu. Il veut dire qu'avec le signe de l'alliance persévèrera toujours sa fidélité à l'observer; que ce signe n'aura pas seulement devant les hommes, mais aussi devant lui-même, force et valeur.

17. — *Dixitque Deus ad Noë : Hoc erit signum fœderis*... C'est une formule de conclusion, formant une espèce de résumé de ce qui précède. Le ו du texte se traduirait mieux ici et dans les autres cas semblables par *donc* : « Dieu dit donc à Noé ». Plusieurs concluent de ce récit que l'arc-en-ciel était inconnu avant le déluge, d'où quelques-uns infèrent encore qu'il en était de même de la pluie et des orages. Mais qu'y a-t-il qui répugne à ce que Dieu ait fait d'un phénomène naturel déjà existant un signe et un gage de la promesse par laquelle il se liait envers les hommes ? Les lois de la nature ont été aussi établies par lui, et ont leur dernière raison dans le plan divin de l'univers, qui embrasse à la fois la nature et la grâce dans son unité. L'arc-en-ciel répond parfaitement à la destination que Dieu lui donne ici. Produit par l'action du soleil sur un nuage, il nous montre dans la grâce céleste l'origine et la cause unique de l'alliance de Dieu avec les hommes, en même temps qu'il la figure pénétrant de ses rayons les éléments terrestres, les nuages de nos âmes. Etendu entre le ciel et la terre, formant entre eux une espèce de communication, comme un lien extérieur, quoi de plus propre à annoncer la paix entre Dieu et les hommes? Ce n'est pas avec moins d'à-propos que « Dieu, pour m'exprimer avec Bossuet, en choisit les couleurs si douces et si agréablement diversifiées sur un nuage rempli d'une benigne rosée plutôt que d'une pluie incommode, pour être un témoignage éternel que les pluies qu'il enverrait dorénavant ne feraient jamais d'inondation universelle » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. I). — Les poètes semblent avoir eu quelque souvenir confus du fait que Moïse raconte ici, lorsqu'ils ont fait d'Iris la messagère des dieux. Homère, *Iliad.* XI, 26, compare des dragons azurés « à des arcs-en-ciel que le fils de Kronos a fixés dans un nuage comme un signe pour les hommes au langage articulé ».

18. — *Porro Cham ipse est pater Chanaan.* Cette remarque a trait au récit suivant et le prépare. Ce récit, aussi bien que le précédent, est de la plus grande importance pour l'histoire du genre humain, dont il nous montre déjà en germe le futur développement dans une triple direction, figurée dans le caractère des trois fils de Noé.

19. Ce sont les trois fils de Noé, et par eux a été disséminé tout le genre humain sur toute la terre,

20. Et Noé, agriculteur, commença à cultiver la terre, et il planta une vigne ;

21. Et, ayant bu du vin, il s'enivra, et parut nu dans sa tente.

22. Cham, père de Chanaan, ayant vu que les parties honteuses de son père étaient découvertes, l'annonça dehors à ses deux frères.

19. Tres isti filii sunt Noë ; et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram.

20. Cœpitque Noë vir agricola exercere terram, et plantavit vineam ;

21. Bibensque vinum inebriatus est, et nudatus in tabernaculo suo.

22. Quod cum vidisset Cham pater Chanaan, verenda scilicet patris sui esse nudata, nuntiavit duobus fratribus suis foras.

---

19. — *Et ab his disseminatum est omne genus hominum super universam terram.* Cette traduction est déjà un commentaire du texte, qui est d'une extrême concision : « et d'eux s'est dispersée toute la terre », c'est-à-dire : et c'est d'eux que sont sortis tous les hommes qui sont dispersés, répandus sur la terre entière. La « terre » est prise pour ses habitants, comme elle le sera encore ci-après, ch. x, 25, et xi, 1, et comme le sont souvent aussi les pays et les villes.

6. *Cham est maudit par son père dans la personne de Chanaan ; Sem et Japheth sont bénis.* ﬞﬞ. 20-27.

20. — *Cœpitque Noë vir agricola exercere terram, et plantavit vineam.* L'hébreu à la lettre : « Et Noé, homme du sol », agriculteur, « commença et planta une vigne », pour : commença à planter une vigne, ou des vignes. L'historien ne veut pas dire que Noé, après le déluge, commença à cultiver le sol, ou seulement qu'il reprit cette culture, mais que, comme agriculteur, il commença la culture de la vigne, à cause que cette occupation donna lieu à un événement qui fit paraître la différence de caractères et de sentiments de ses fils, différence qui influa d'une manière si grave sur la destinée des peuples issus d'eux. La vigne croissait déjà sans doute spontanément dans la contrée qu'habitait Noé ; mais c'est lui qui le premier la perfectionna par la culture, exprima le jus des raisins, le fit fermenter, et devint ainsi l'inventeur du vin. « L'Arménie, dit M. Vigouroux, est encore particulièrement favorable à la culture de la vigne. Xénophon, *Anab.* IV, iv, 9, parle de l'excellent vin de ce pays, et les éloges qu'il en fait sont confirmés par les modernes. La mythologie grecque attribuait l'invention de la culture de la vigne à Dionysios ou Bacchus, qui l'aurait rapportée, d'après une version, de l'Inde, Diod. Sic. III, xxxii, et d'après une autre, de Phrygie, Strab. X, 469. L'Asie est reconnue de tous comme la patrie de la vigne. « L'usage du vin, dit M. Paul Glaize, « ne passait pas pour remonter chez les Aryas « à une époque très ancienne ; des boissons « fermentées d'une autre nature et d'un emploi « très répandu l'ont sans nul doute précédé. « Chez les Sémites, au contraire, les noms « du vin apparaissent dès l'origine, et sortent « de la racine qui exprime le procédé de « fabrication. Le nom capital du vin (יין, « *yain*) dans cette dernière race est passé, « dès une très haute antiquité, aux peuples « aryens, chez qui la culture de la vigne a « pris une haute importance, tels que les « Grecs, les Latins, etc. Ce mot a été d'ailleurs universellement adopté sous diverses « formes, et reste encore le nom propre du « vin dans notre civilisation occidentale. « Tout nous porte donc à croire que ce sont « les Sémites qui ont communiqué la connaissance et la fabrication du vin à leurs « voisins d'origine aryenne. L'étude comparée des Védas et des premiers chapitres de « la Genèse confirme ces données convergentes et leur donne une probabilité très « voisine de la certitude » (*Le Vin et la Vigne chez les Sémites et les Aryens primitifs*, dans la *Revue des lang. roman.*, t. I, Juill. 1870, p. 284) ». *Man. bibliq.*, t. I, 459, not. 5.

21. — *Bibensque vinum inebriatus est.* L'ivresse de Noé ne fut pas coupable, parce qu'il ignorait encore la vertu du vin, n'en ayant jamais bu et n'ayant jamais vu personne qui en eût usé. — *Et nudatus in tabernaculo suo.* « Il se découvrit » en dormant, peut-être instinctivement à cause de la chaleur.

22. — *Nuntiavit duobus fratribus suis foras.* Non content de repaître ses yeux, au mépris de la pudeur aussi bien que de la piété filiale, de la honte de son père, qu'il aurait dû s'empresser de couvrir, il va hors de la tente donner avis de sa découverte à ses deux frères, afin qu'ils viennent partager son abominable satisfaction et son rire infâme.

23. At vero Sem et Japheth pallium imposuerunt humeris suis, et incedentes retrorsum, operuerunt verenda patris sui, faciesque eorum aversæ erant, et patris virilia non viderunt.

24. Evigilans autem Noë ex vino, cum didicisset quæ fecerat ei filius suus minor,

25. Ait: Maledictus Chanaan, servus servorum erit fratribus suis.

23. Mais Sem et Japheth étendirent un manteau sur leurs épaules, et, marchant à reculons, couvrirent les parties honteuses de leur père ; leur visage était tourné du côté opposé, et ils ne virent pas la nudité de leur père.

24. Mais lorsque Noé se réveilla du vin, et apprit ce que son fils cadet lui avait fait,

25. Il dit : Maudit soit Chanaan ! il sera serviteur des serviteurs pour ses frères.

---

23. — *At vero Sem et Japheth pallium...* Ils « prirent le manteau », un manteau déterminé (ce mot en hébreu est précédé de l'article), celui qui se trouva sous leur main, ou dont on a coutume de se couvrir, « et le mirent sur leur épaule à tous deux... » Cette action des deux frères est un bel exemple de piété filiale, dans lequel brillent également le respect, la pudeur, la simplicité et la prudence, en un mot, les plus beaux sentiments, les plus belles vertus, dans une perfection et une délicatesse admirables.

24. — *Evigilans autem Noë ex vino,* ex ebrietate vino parta ; *cum didicisset quæ fecerat ei filius suus minor.* Il en fut instruit par ses autres fils, vraisemblablement en suite des questions qu'il fit au sujet du manteau qu'il avait trouvé sur lui. De ce passage Knobel, Delitzsch, Lange, etc., concluent que Cham était le plus jeune des trois fils de Noé, et il est vrai que c'est le sens qui se présente naturellement à l'esprit. Cependant Keil, Dillmann et autres croient devoir prendre l'expression du texte הַקָּטָן, proprement *le petit, le jeune,* dans le sens du comparatif : *plus jeune,* natu *minor,* et non du superlatif : *le plus jeune,* natu *minimus,* de sorte que les trois fils de Noé seraient nommés d'après leur rang d'âge ; ce qui est encore le sentiment le plus probable. Ceux qui s'appuient sur le chap. x, 21, d'après l'hébreu, pour faire de Japheth l'aîné de Sem et par conséquent des trois frères, entendent vraisemblablement ce passage à contre-sens, quoiqu'il ait été ainsi compris par les Septante, Symmaque et autres.

25. — A la nouvelle de ce qui s'est passé, des sentiments tout opposés, comme la conduite même, de ses enfants, une profonde indignation d'un côté et une vive reconnaissance ajoutée à l'amour paternel de l'autre, s'agitent et se pressent dans l'âme du patriarche. En même temps l'avenir s'ouvre à ses regards, et une lumière surnaturelle lui montre en germe dans le caractère si différent de ses trois fils le caractère non moins différent, et par suite le sort contraire de leur postérité, qu'il déroule dans un oracle solennel, qui revêt les formes élevées de la poésie. Ce n'est cependant pas une simple prédiction qu'il faut y voir, mais un châtiment pour le coupable et une récompense pour l'admirable piété filiale de ses frères. La malédiction et la bénédiction du juste Noé, l'Adam des temps post-diluviens et le père de tous les peuples, prononcées dans l'esprit et avec la vertu de Dieu, ne sont pas des paroles sans résultat, mais elles dominent toute l'histoire future des peuples, représentés alors par ses trois fils. *Maledictus Chanaan...* Traduit littéralement de l'hébreu et disposé selon le parallélisme, cet oracle se présente ainsi :

Maudit soit Chanaan !
serviteur des serviteurs soit-il à ses frères !

D'où vient que le coupable n'est pas puni dans sa personne, mais dans sa postérité, et que parmi ses fils c'est le plus jeune, Chanaan, qui est frappé ? C'est, disent les Pères, que Noé ne voulut pas maudire Cham, qui avait reçu la bénédiction de Dieu au sortir de l'arche ; mais il donna sa malédiction à Chanaan, dont l'Esprit de Dieu lui montrait d'avance dans le péché de son père, comme dans un type, le caractère et les mœurs. On peut même croire, avec Hengstenberg, qu'il avait déjà dans sa conduite actuelle un point de départ pour sa prophétie. Que le péché de Cham, c'est-à-dire, une impudicité sans honte et sans frein, ait été le caractère saillant, la tache commune de toute la race chananéenne, c'est ce que prouvent assez Sodome et les autres villes de la Pentapole ; les descriptions que Moïse nous donne, Lévit. XVIII et XX, Deut. XII, 31, des mœurs infâmes des peuples chananéens qui habitaient la terre

26. Dixitque: Benedictus Dominus

26. Et il dit: Béni soit le Seigneur,

promise, et les proverbes de l'antiquité, relatifs à l'immoralité des Phéniciens et des Carthaginois. Voy. Münter, *Relig. der Carthager*, p. 250 et suiv. Quant aux autres fils de Cham, dont il n'est fait aucune mention expresse, les uns, comme Delitzsch, Lange, veulent qu'ils n'aient reçu ni malédiction ni bénédiction, ce qui était déjà un facheux présage; d'autres, comme Keil, pensent que toute la postérité de Cham est implicitement frappée dans Chanaan, quoique ce soit sur lui que doive particulièrement peser la malédiction. Quoi qu'il en soit de ces deux sentiments, moins opposés en réalité qu'ils ne le paraissent au premier coup d'œil, Chanaan est effectivement devenu, à l'égard de ses frères, « serviteur des serviteurs », c'est-à-dire, le serviteur le plus vil, et, conformément à son nom (de כָּנַע, *être bas, humilié*), qui semblait le présager, et auquel plusieurs croient avec assez de vraisemblance que Noé fait allusion, a été réduit à la plus profonde humiliation. Déjà sous Josué, il a été partie exterminé, partie condamné aux plus vils offices des esclaves par Israël, appartenant à la race de Sem, et ses restes ont été soumis par Salomon au même sort (Jos. IX, 21 et seq.; III Reg. IX, 20 et seq.). Les Phéniciens et les Carthaginois, descendants de Chanaan, ont été subjugués par les Perses, les Grecs et les Romains, enfants de Japheth. Les Egyptiens et les autres peuples sortis de Cham ont partagé le même sort, ou gémissent encore, comme, par exemple, les nègres et autres tribus africaines, sous le double joug du péché de leur père et du plus dur esclavage. En général, comme dit M. Vigouroux, « tous les peuples chamites ont été profondément corrompus; leur religion, telle qu'elle nous est connue par les monuments historiques et archéologiques, était souillée par le matérialisme le plus abject, exprimé par des fables et des symboles honteux. Ce qu'il y avait de plus répréhensible dans le polythéisme grec et romain venait directement ou indirectement des Chamites. Mais ils devaient expier leurs crimes. On a dit qu'ils avaient le sentiment du sort qui pesait sur eux... » (*Man. bibliq.*, t. I, p. 461). Leur histoire passée et leur état actuel sont donc la justification en même temps que l'accomplissement de la prophétie de Noé. Toutefois Lange fait observer avec raison que si cet oracle avait déjà spécialement en vue l'extermination des Chananéens par les Israélites, il devrait être conçu en termes tout différents. Sa forme est donc un témoignage en faveur de sa haute antiquité. La servitude qu'il annonce à Chanaan n'est pas non plus nécessairement l'esclavage, pas plus que celle qui plus tard marquera les rapports d'Esaü avec Jacob, quoique les expressions de Noé soient beaucoup plus fortes que celles d'Isaac. Au reste, la malédiction qui pèse sur la postérité de Chanaan n'est pas une sentence qui l'exclue du salut. La servitude est à la vérité un malheur national; mais elle peut aussi devenir un moyen de salut pour un peuple, du moins pour ceux qui ne prennent point part au péché qui l'a attirée. Il entre bien dans l'ordre de la divine justice de visiter le péché des pères sur leurs enfants; mais, pour les enfants qui se rendent purs du péché de leurs pères, le châtiment devient une correction ou une épreuve salutaire, et la colère, qui forme le caractère du châtiment, se change en amour: de sorte qu'il n'en reste pas moins vrai que le châtiment proprement dit n'est infligé à chacun que pour ses propres péchés. Voy. Keil.

26. — Après la malédiction de Chanaan viennent les deux bénédictions, introduites par un nouveau: « Et il dit »; et la servitude prononcée contre Chanaan est répétée chaque fois par manière de refrain, et mise ainsi en rapport avec chacun des deux frères. *Benedictus Dominus Deus Sem...* L'hébreu:

Béni soit Jéhovah, Dieu de Sem,
et que Chanaan soit serviteur à eux!

Le pluriel poétique לָמוֹ, pour לָהֶם, *à eux* ou *pour eux*, ne se rapporte pas à Sem et à Japheth, mais seulement à Sem considéré dans ses descendants. Il indique ainsi qu'il s'agit, non de rapports personnels de Chanaan avec Sem, mais plutôt de rapports de race à race, entre les descendants de Chanaan et ceux de Sem. Il en est de même au verset suivant à l'égard de Japheth. C'est ce que confirme encore cette circonstance, que Chanaan est donné comme serviteur aux deux frères à la fois, ce qui ne pouvait guère se réaliser que dans sa postérité assujettie à celle de l'un et de l'autre. Dans la Vulgate, « ejus », par lequel est traduit לָמוֹ aux deux endroits, est pris dans le même sens. Ici Noé, tout pénétré de la grandeur et de l'excellence des faveurs dont il prévoit que Dieu comblera Sem, ne trouve pas de paroles pour les exprimer, de sorte qu'au lieu de souhaiter à Sem les bénédictions de Dieu, il ne sait que bénir Dieu lui-même et lui rendre des actions de grâces. Moïse, en bénissant les tribus, emploie aussi une tournure pareille à l'égard de Gad, Deut. XXXIII, 20. La principale faveur

Deus Sem, sit Chanaan servus ejus.

27. Dilatet Deus Japheth, et habitet

le Dieu de Sem ! que Chanaan soit son serviteur.

27. Que Dieu dilate Japheth, et qu'il

réservée à Sem, la bénédiction qui lui est décernée par-dessus tous les peuples et pour tous les peuples, c'est de devenir, dans Abraham et sa postérité, le peuple de l'alliance, le peuple particulier de Jéhovah, et de donner le jour à la semence promise, à Celui par qui tous les peuples seront bénis. C'est à quoi font déjà allusion, ce qu'annoncent indirectement et obscurément les paroles de Noé. Par là même en effet que Jéhovah devient le Dieu de Sem, Sem devient l'héritier de tous les biens de grâce et de salut que Dieu, sous le nom et en qualité, pour ainsi dire, de Jéhovah, prépare à l'humanité. L'emploi de ce nom est donc ici, comme on voit, très significatif. Ce n'est point, selon l'observation d'Hengstenberg, par le nom d'*Elohim*, appellation de l'Etre suprême considéré en soi et absolument, c'est par le nom de *Jéhovah* que Dieu est désigné, nom qui exprime sa personnalité manifestée, sa révélation, ses rapports de grâce et de rédemption.

27. — *Dilatet Deus Japheth*... L'hébreu :

Que Dieu fasse du large à Japheth
et qu'il habite dans les tentes de Sem,
et que Chanaan soit serviteur à eux !

« Que Dieu fasse du large à Japheth », qu'il lui donne un vaste territoire, de manière qu'il puisse s'étendre et se développer à son aise. Noé fait allusion au nom de Japheth, qui dérive ed פָּתָה, *être large*, et résume dans sa signification la première partie de la bénédiction qu'il lui donne. C'est à dessein qu'il la lui souhaite non de la part de *Jéhovah*, l'auteur du salut, mais de la part d'*Elohim*, c'est-à-dire, de Dieu considéré comme le créateur et le maître du monde, parce qu'elle se rapporte immédiatement aux biens terrestres, et non aux biens de la grâce, quoique Japheth, comme la suite l'indique, doive aussi avoir part à ces derniers. Japheth est ainsi représenté comme étant avec Dieu dans des rapports qui sont plutôt de l'ordre naturel que de l'ordre surnaturel, leur principe et leur point de départ étant moins la lumière de la grâce que celle de la nature. Il reconnait sa dépendance à son égard comme être suprême, comme auteur et souverain seigneur de l'univers, respecte les lois qu'il a établies en cette qualité, se plait dans l'exercice des forces naturelles qu'il a mises en lui : tel est son caractère. La tendance de Sem est intérieure : car le salut de Jéhovah, quant à son commencement et à ses progrès, est au-dedans de l'homme, et quant à son terme, dans l'avenir, par conséquent dans l'invisible ; tandis que la tendance de Japheth sera extérieure, parce que c'est particulièrement dans le monde extérieur que les forces naturelles trouvent une matière et un champ pour déployer leur activité. Dans cet exercice, au milieu duquel Japheth ne rompra jamais complètement le lien qui l'attache à Dieu, à un être supérieur au monde, il lui sera donné d'étendre toujours de plus en plus son empire matériel et moral sur le monde par la conquête, par la civilisation, par les sciences et les arts. — Au reste, l'opposition qui paraît dans le caractère des deux frères n'est qu'un contraste qui n'exclut pas l'harmonie, mais qui plutôt la suppose ou du moins l'appelle, de même que la différence des deux noms divins *Jéhovah* et *Elohim*, qui marque celle des bénédictions qu'ils ont en partage, procède non d'incompatibilités dans l'être divin, mais seulement d'une diversité de rapports qui se résout dans une parfaite unité. C'est ce qui est indiqué par le souhait, ou, si l'on veut, par l'annonce, puisque c'est un souhait prophétique, fait à Japheth, qu'*il habitera dans les tentes de Sem*, c'est-à-dire, qu'il aura place dans la société du peuple de Jéhovah et participera au salut dont Sem sera le porteur. Il ne s'agit pas ici de la conquête des demeures de Sem par Japheth, d'une extension du territoire de ce dernier aux dépens de son frère ; ce qui serait introduire dans la bénédiction de Sem une perturbation que rien ne motive, ou plutôt que le contexte repousse. Que si l'histoire nous montre effectivement Japheth pénétrant par la conquête dans les tentes de Sem, c'est une circonstance que Noé néglige comme étrangère à son but, ou du moins comme n'ayant dans sa pensée qu'une importance accessoire, qui disparaît devant celle du grand fait qu'il a en vue, l'admission de Japheth à la participation des biens spirituels de Sem, afin que les deux frères, que la vertu a unis dans un même acte de piété filiale, se trouvent aussi unis, en récompense, dans une bénédiction commune. C'est en cela que consiste la principale bénédiction de Japheth, qui réciproquement tourne au profit de Sem, à qui Japheth, en entrant dans ses tentes, apporte aussi ses richesses, comme l'a prévu Isaïe, ch. LX, en même temps qu'il reçoit de lui la loi. — Tel est le sens que donnent à cette partie de l'oracle, avec le Targum de Jonathan et les Pères de l'Eglise, les meilleurs interprètes modernes, tels que Delitzsch, Keil, Lange, etc. Dillmann lui-même reconnait que le concours de Japheth avec Sem pour

habite dans les tentes de Sem, et que Chanaan soit son serviteur.

28. Or Noé vécut après le déluge trois cent cinquante ans.

29. Et la somme de ses jours fut de neuf cent cinquante ans, et il mourut.

in tabernaculis Sem, sitque Chanaan servus ejus.

28. Vixit autem Noë post diluvium trecentis quinquaginta annis.

29. Et impleti sunt omnes dies ejus nongentorum quinquaginta annorum; et mortuus est.

---

les fins de Dieu et de son royaume, ce dernier but de l'histoire, et l'importance croissante des peuples japhéthiques dans ce travail, est la pensée fondamentale de cette bénédiction; pensée réellement messianique, dont l'histoire suivante n'a que confirmé la profonde vérité. L'accomplissement de la prédiction est en effet manifeste. Nous qui sommes chrétiens, nous sommes pour la plupart des enfants de Japheth habitant dans les tentes de Sem; si Dieu a parlé une langue sémitique dans l'Ancien Testament, la langue du Nouveau est une langue japhéthique, celle de Javan, qui a pénétré dans ces mêmes tentes, et c'est avec raison que le Talmud même déduit de la bénédiction de Noé la légitimité de l'emploi du grec dans le judaïsme comme langue sacrée. — Quelques interprètes, dans : « et qu'il habite », prennent *Dieu* pour sujet, mais bien certainement à tort. Le vœu qui serait exprimé par là en faveur de Sem a déjà eu son expression équivalente dans la bénédiction qui lui a été donnée, et n'a rien de commun avec la bénédiction de Japheth. Or le refrain concernant Chanaan exige déjà que ce verset s'entende de Japheth, comme le précédent de Sem. D'ailleurs, dans ce cas, Dieu devrait encore être désigné sous le nom de *Jéhovah*, comme au verset précédent. Ajoutez à cela que si Noé voulait dire, comme on l'explique, que Dieu habitera dans les tentes de Sem en se rendant spécialement présent dans le tabernacle de Moïse et dans le temple de Salomon, il n'emploierait pas le mot de *tentes* au pluriel, qui ne conviendrait nullement, et que de le rapporter en général aux tentes du peuple même d'Israel, cela est d'autant moins possible que nulle part on ne lit que Dieu y ait établi sa demeure. — Keil fait ici une observation générale analogue à celle que nous avons déjà faite au sujet de Chanaan : c'est qu'il en est de la bénédiction et de la malédiction de Noé comme de tous les oracles prophétiques, qui s'accomplissent en général sur les races et les peuples qui en sont l'objet, et ne déterminent pas fatalement le sort des individus, mais, laissant à chacun le pouvoir d'user de son libre arbitre comme il lui plaît, ne garantissent pas plus les personnes particulières appartenant à la race bénie contre la possibilité de déchoir de l'état de grâce, qu'elles n'ôtent à celles de la race maudite la possibilité de la conversion, et qu'elles ne ferment à celles qui se convertissent la voie du salut et de la bénédiction. C'est ainsi que nous voyons non seulement une Rahab (Jos. VI, 25), un Areuna (II Reg. XXIV, 18 et seq.), reçus dans le peuple de Dieu, mais encore la femme chananéenne secourue par Jésus-Christ à cause de sa foi (Matth. XV, 28), tandis que de terribles châtiments sont dénoncés aux pharisiens et aux scribes endurcis (*ibid.* XXIII, 13 et seq.), et qu'Israël est rejeté à cause de son incrédulité.

CHAPITRE X.

Tableau généalogique des descendants de Noé, ℣℣. 1-32.

1. Hæ sunt generationes filiorum

1. Voici les générations des fils de

---

§ IV. — **Les générations des fils de Noé. x-xi, 9.**

Tout ce que Moïse nous apprend encore sur les fils de Noé se réduit à l'arbre ou tableau généalogique des peuples descendus d'eux et à la confusion des langues, suivie de la dispersion des peuples : deux faits étroitement liés et d'une haute importance pour l'histoire de l'humanité et du royaume de Dieu. L'arbre généalogique montre l'origine des peuples qui se répandent sur la face du globe; la confusion des langues indique la cause de la division du genre humain en divers peuples séparés par des langues particulières. Parmi ces peuples viennent en premier lieu les Japhéthites ou anciens peuples de l'Europe et du nord-ouest de l'Asie; en second lieu, les Chamites, ou ceux de l'Afrique septentrionale et en partie de l'Asie méridionale; en troisième lieu, les Sémites, ou ceux de l'Asie occidentale, habitant au sud des Japhéthites asiatiques. — Le tableau généalogique des peuples n'est nullement, comme on a osé le prétendre, un mythe ethnographique, non plus qu'un essai tenté par un ancien Hébreu pour exposer, à l'aide de traditions incertaines et de combinaisons arbitraires, les rapports de sa nation avec les autres peuples de la terre, mais un document historique basé sur une ancienne tradition, lequel, à en juger par son contenu, remonte à l'époque d'Abraham. Knobel, il est vrai, lui assigne une origine plus récente et moins digne de confiance : selon lui, les connaissances ethnographiques qu'il renferme ont été puisées par les Hébreux, pour la plus grande partie, à une source chananéenne, et sont le fruit de leur commerce avec les Phéniciens. Mais comment s'expliquer, dans cette hypothèse, le peu de développement où il entre à l'égard des descendants de Japheth, avec lesquels les Phéniciens étaient particulièrement en relation, tandis qu'il donne une si grande place aux Arabes Joctanides, qui, pour les Phéniciens, comme peuple commerçant, étaient en général d'une très petite importance ? Il paraît même assez peu renseigné sur ce qui regarde les Phéniciens proprement dits, dont il ne connait que Sidon. Par contre, il trahit une connaissance étendue de l'Egypte, des habitants de Chanaan et des tribus arabes, circonstance qui dénote une haute antiquité. — Le meilleur témoignage en faveur du caractère historique de ce document se trouve dans son contenu même, où l'on ne découvre aucun vestige ni d'une préférence quelconque à l'égard des Sémites, ni d'une intention de combler les lacunes de l'histoire par la conjecture ou la fiction. Il donne précisément, ni plus ni moins, ce qui avait été transmis par la Tradition sur l'origine des différents peuples. De là, la grande diversité qui se remarque dans l'énumération des descendants de chacun des fils de Noé, diversité qui indique, selon Lange, différents cercles de Tradition, les uns plus étendus, les autres plus restreints. Tantôt les indications se bornent à une seule génération, tantôt elles vont jusqu'à deux ou trois, et même au delà ; ici ce sont les souches de tribus qui sont indiquées, ailleurs il n'y a que les tribus mêmes, de manière qu'il n'est pas toujours possible de déterminer sûrement ce qu'il en est, comme aussi, par suite de la grande pénurie d'autres renseignements certains transmis par l'antiquité sur l'origine et les commencements des peuples, l'explication de plusieurs noms se réduit à des conjectures plus ou moins probables. — Ce document a une importance considérable dans l'histoire religieuse du monde, et c'est la raison pourquoi Moïse l'a inséré dans son histoire préliminaire du royaume de Dieu. En effet, non seulement il indique la position généalogique qu'occupera dans l'humanité la race choisie pour être la porteuse des divins oracles, annonce et préparation du salut, mais, en conservant les noms, et, pour ainsi dire, l'état général des peuples, il insinue en même temps que, quoique Dieu soit sur le point de les *laisser tous suivre leurs voies*, comme s'exprime saint Paul, Act. XIV, 15, ils ne sont cependant pas perdus pour l'histoire sainte et ne seront pas oubliés dans les conseils de la divine miséricorde. Sous ce rapport, ce dénombrement est une préparation à la promesse de la bénédiction qui de la race choisie doit s'étendre un jour sur tous les peuples de la terre, ci-apr., XII, 2, 3. C'est un trait caractéristique d'Israël d'embrasser tous les peuples, comme devant un jour participer avec lui au même salut, dans une pensée d'amour et d'espérance dont on cher-

Noé, Sem, Cham et Japheth. Des fils leur naquirent après le déluge.

2. Les fils de Japheth furent : Gomer,

Noë, Sem, Cham, et Japheth : natique sunt eis filii post diluvium.

I, Par. 1. 5.

2. Filii Japheth : Gomer, et Magog,

---

cherait vainement un autre exemple dans l'antiquité. Aussi est-il reconnu que tout le reste de l'antiquité n'a rien d'aussi universel à nous présenter que ce tableau généalogique, qui même ne pouvait, dit Delitzsch, apparaître que dans Israël, l'histoire des peuples ne formant dans les idées d'aucun autre peuple le milieu entre l'unité des commencements de l'humanité et celle de la destinée qui lui est réservée.

1. — *Hæ sunt generationes filiorum Noë...* C'est le titre de la quatrième des grandes divisions de la Genèse, dans lequel devaient naturellement figurer les noms des fils de Noé, puisqu'ils président à cette division. Ils y paraissent dans l'ordre accoutumé ; mais dans les généalogies on remarque précisément l'ordre inverse, conformément à la méthode suivie par l'auteur, de donner d'abord ce qui concerne les branches secondaires, pour n'avoir plus à s'occuper que de la branche principale. Parmi les branches secondaires même, Japheth vient en premier lieu, ensuite Cham, parce que ce dernier, par Chanaan, Mesraïm et Chus (Koush), touche de plus près à Sem que Japheth.

1. *Descendants de Japheth.* ℣℣. 2-5.

2. — *Filii Japheth...* Les noms des fils de Japheth reparaissent plus tard, à la vérité, comme noms de peuples ; mais ils en indiquent sans doute ici les souches, et l'on peut sans crainte les entendre dans ce sens. En effet, bien que, dans les temps postérieurs, plusieurs peuples aient reçu leurs noms des pays qu'ils avaient occupés, cela ne peut cependant pas être posé en règle générale, l'origine naturelle des noms de peuples et de pays étant plutôt sans contredit que les peuples ou les tribus ont pris les noms de leurs souches, et que les pays ont reçu les leurs de leurs premiers habitants. — *Gomer.* C'est, selon les meilleurs interprètes, la souche primitive des Cimmériens, déjà connus d'Homère, *Odyss.* XI, 14. « Pas de doute, dit Fr. Lenormant, que *Gomer* ne corresponde aux Cimmériens de l'antiquité classique, dont Hérodote parle comme ayant constitué la population de la Chersonèse Taurique avant l'invasion des Scythes et comme s'étant ensuite établis en Paphlagonie. Les Cimmériens, aux VIIIe et VIIe siècles avant J.-C., jouèrent un assez grand rôle dans l'histoire de l'Asie Mineure, qu'ils désolèrent par leurs incursions. Les documents assyriens les appellent *Gimirraï.* Ils appartenaient à la souche des peuples thraco-phrygiens, les témoignages grecs nous le disent formellement. *Gomer,* dans le chap. X de la Genèse, a un sens ethnique très étendu, comme tous les noms placés à la génération immédiatement après Yapheth, qui représentent une première grande division de sa race. On doit donc le prendre comme la personnification de l'ensemble des Thraco-Phrygiens établis des deux côtés du Pont-Euxin, en Europe et en Asie » (*Hist. anc. de l'Orient,* t. I, p. 292). Le nom des Cimmériens s'est conservé chez les habitants du pays de Galles et de la Bretagne, qui s'appellent encore *Cumri* ou *Cymri,* et leur pays *Cymru.* Le rapport dans lequel ils sont avec les *Cimbres* germains n'est pas encore bien éclairci. — *Magog.* « On donne généralement, dit Fr. Lenormant, au nom de *Magog* une étymologie aryenne qui le décomposerait en *Ma-Gog* et lui attribuerait le sens de *grande montagne,* que l'on rapporte au Caucase. Il y a de sérieuses objections à faire à cette étymologie, et le plus sage est de chercher la situation de *Magog* sans s'occuper de l'origine, encore inconnue, de son appellation. Pour la plupart des interprètes depuis Josèphe, ce nom désigne les Scythes proprement dits ou Scythes européens, peuple qui appartenait certainement à la race aryenne, iranien suivant les uns, germano-slave suivant d'autres ». Dans les documents cunéiformes sur une expédition du roi d'Assyrie Asurbanipal en Arménie, il est question d'un roi Gagi du pays des Sakha ou Scythes vaincu par lui, et sous le nom duquel on entend maintenant Gog, roi des Sakha. D'après cela, des hordes scythiques auraient déjà franchi le Caucase avant 660, et se seraient établies dans les contrées au nord de l'Araxe (la Gogarène, la Sacasène). Or, selon Fr. Lenormant, *Magog* est le pays où le roi *Gog* et son peuple résidaient à l'époque dont il s'agit, c'est-à-dire, celui qui comprenait la Sacasène. « Ceci s'accorde parfaitement, dit-il, avec la place de Magog dans le tableau ethnographique, où il occupe l'intervalle entre *Thogarmah* et *Madaï,* entre l'Arménie orientale et la Médie. Son territoire est donc, comme l'a très bien vu le grand géographe allemand M. Kiepert, celui de la 18e des satrapies établies dans l'empire perse par le roi Darayavous fils de Vistaopa (Darius fils d'Hystaspe), laquelle comprenait les

et Madaï, et Javan, et Thubal, et Mosoch, et Thiras.

et Magog, et Madaï, et Javan, et Thubal, et Mosoch, et Thiras.

Saspires, les Alarodiens et les Matiens, en y ajoutant en plus le bassin du Kour jusqu'au pied du Caucase. Ethniquement. *Magog* représente les habitants de cette contrée jusqu'au VI[e] siècle, c'est-à-dire, non pas les Scythes, qui y firent seulement une apparition temporaire, mais les blancs allophyles du Caucase, dont le domaine se prolongeait alors de façon à comprendre l'Ararat et le pays de Manni ou Minni » (*Hist. anc. de l'Or.*, t. I, p. 294). — *Madaï*. Ce sont évidemment les Mèdes, dont il sera encore souvent fait mention dans l'Ancien Testament à partir du VIII[e] siècle. « *Madaï* est dans le texte biblique le seul représentant des peuples iraniens et de toute la grande division orientale des Aryas » (Lenorm., *ibid.*, p. 295). — *Javan*, les Ioniens (Ἴωνες, ἸαϜονες), nom des Grecs dans toutes les langues de l'Orient jusqu'aux Indes. « Dans le tableau ethnographique de la Genèse, dit Fr. Lenormant, ce nom constitue la désignation générique la plus étendue de l'ensemble des peuples helléno-pélasgiques avec leurs deux divisions primitives, européenne et asiatique, si bien définies par M. Ernest Curtius. « La « migration aryenne qui s'était déversée « dans l'Asie Mineure, dit le savant berli« nois, peupla le plateau de cette presqu'île « de tribus de race phrygienne. Le peuple « grec, en s'en séparant, constitua, par le « développement de ses institutions et de sa « langue, un rameau distinct, qui se subdi« visa à son tour en deux branches. L'une « traversa l'Hellespont et la Propontide...; « l'autre demeura en Asie et s'avança gra« duellement du plateau de l'intérieur, en « suivant les vallées fertiles que forment les « rivières, jusque sur la côte, où elle s'éta« blit à leur embouchure, rayonnant de là « au nord et au sud. On n'observe nulle « part plus qu'en Asie Mineure le contraste « de la région de l'intérieur et de celle du « littoral. Sur la côte, c'est comme une « terre d'une autre constitution et soumise à « un autre régime. La côte de l'Asie Mi« neure avait donc sa nature propre; elle « eut aussi sa population et son histoire par« ticulières. C'est sur le littoral que s'établit « l'une des deux branches de la nation grec« que, tandis que l'autre, s'avançant plus à « l'ouest, traversait l'Hellespont et mettait « définitivement le pied dans les vallées fer« mées et les plaines de l'intérieur de la « Thrace et de la Macédoine, défendues par « des montagnes. Ainsi déjà sur la terre « d'Asie s'étaient séparées les deux races « grecques, les Grecs orientaux et les Grecs « occidentaux, autrement dits les Ioniens et « les Hellènes dans le sens strict du mot. « Dès une époque fort reculée, ce peuple « occupa la région environnant la mer Égée, « qui devait devenir le théâtre de son histoire. « Les Ioniens s'avancèrent dès le principe « jusqu'au bord le plus extrême du continent « asiatique, d'où ils se répandirent dans les « îles; les Hellènes, au contraire, se canton« nèrent dans la vaste contrée montagneuse « située plus avant en Europe, et dans les « vallées fermées où ils se fixèrent; ils adop« tèrent, par suite du développement de « leurs mœurs, un système de constitution « cantonale. Plus tard, inquiétés dans leurs « défilés par de nouvelles migrations, repous« sés au sud, ils vinrent s'abattre par mas« ses successives dans la presqu'île euro« péenne, sous le nom d'Eoliens, d'Achéens « et de Doriens » (*Ibid.*, p. 296). — *Thubal et Mosoch* ou Méshekh. « Les deux fils de Yapheth qui succèdent à *Yavan* sont accouplés étroitement dans le tableau ethnographique, *Thoubal* (Tubal) et *Méschech*, comme aussi dans presque tous les autres passages bibliques, assez nombreux, où ils sont nommés et où ils se présentent habituellement comme inséparables. Ce sont deux peuples de l'Asie Mineure, guerriers et célèbres par leur métallurgie, qui habitaient côte à côte, vivant dans une intime alliance. Pas de doute qu'il ne faille, comme l'ont fait tous les commentateurs depuis Josèphe, reconnaître en eux les Tibaréniens et les Moschiens de la géographie classique. Seulement, au temps où les Grecs et les Romains nous en parlent, ces peuples avaient été refoulés dans d'étroits cantons des montagnes qui bordent le Pont-Euxin, tandis qu'il est évident que dans la Genese leur territoire a une extension bien plus grande et surtout est placé bien plus au sud. Ici encore, les documents cunéiformes assyriens sont venus apporter les plus heureux éclaircissements à l'ethnographie biblique. Ils nous montrent, en effet, dans les peuples de *Tabal* et de *Mouschki* deux nations puissantes, presque toujours associées, qui du XII[e] au VII[e] siècle avant notre ere habitaient la Cappadoce, venant toucher au pays de *Khilakki*, c'est-à-dire, à la Cilicie, et au *Koummoukh* ou Commagène, presque jusqu'au haut Euphrate. Au reste, l'ancienne extension des Moschiens dans la Cappadoce a été connue de Josèphe, qui affirme que la ville de Mazaca leur devait son nom, et du temps de Cicéron il y avait encore des clans de Tibaréniens dans le voisinage de la Cilicie, de même que bien plus au nord, dans

3. Or les fils de Gomer furent : Ascenez, et Riphath, et Thogorma.

3. Porro filii Gomer : Ascenez et Riphath et Thogorma.

---

les pays Pontiques » (Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Or.*, t. I, p. 290). D'apres Diodore de Sicile, XIV, xxx, les Tibaréniens habitaient au sud du Pont-Euxin, entre Trapezonte et Sinope, et ils formerent plus tard, selon Knobel, Fürst, etc., le peuple des Ibériens, dont une partie passa en Espagne, en Sicile, etc. Les Mosches ou Mosoches sont un ancien peuple qui habitait près du Pont-Euxin, partie au nord, partie au sud du Caucase, et dont le nom se reconnait encore dans ceux de *Mitsdjegi* et de *Mossok*, le dernier desquels est celui que les Lesghis donnent aux Thuschis. Knobel le regarde comme étant le même que les Ligyens ou Liguriens, qu'on trouve en effet partout, soit en Europe, soit en Asie, joints aux Ibériens, comme le sont ensemble Tubal et Méshekh. Cfr Dillmann. — *Thiras* est généralement regardé, depuis Josèphe et Eusèbe, comme le nom des *Thraces*, qu'Hérodote appelle le peuple le plus nombreux après les Indiens. Ils habitaient originairement entre l'Hémus et la mer Egée, d'où ils se répandirent dans diverses directions. Le nom grec Θρᾷξ, a-t on dit, est pour Θρᾴιξ, qui vient de Θράσιξ, comme le montre Θρασκίας, *vent de Thrace*, de sorte qu'il a pour racine Θρᾶς (תְּרַס). Mais cette étymologie est rejetée comme impossible par Fr. Lenormant et Dillmann, qui objectent en outre que ce peuple est déjà compris sous le nom de Gomer. Dillmann pense, avec Tuch et quelques autres savants, qu'il peut être question des *Tyrséniens* (Τυρσ-ηνοί), souvent mentionnés par les Grecs comme un ancien peuple pélasgique, lesquels dans un temps se rendirent redoutables, entre l'Asie Mineure et la Grèce, dans les îles et sur la côte de la mer Egée, par la piraterie (Her. I, LVII, XCIV ; Thucyd. IV, CIX), et dont on a aussi rapproché les Tyrséniens ou Tyrrhéniens d'Italie. Cependant Fürst, Keil et autres maintiennent encore l'ancienne interprétation.

3. — *Ascenez*, Ashkenaz, joint par Jérémie, LI, 27, à Ararat et à Minni, c'est-à-dire, à l'Arménie du nord-est et du sud-est. Selon Keil et plusieurs autres savants, c'est la souche d'un peuple qui, d'après des indications grecques et latines, habitait de l'autre côté du Taurus. Des recherches ethnographiques récentes, d'accord avec la tradition juive, conduisent à y rattacher la tribu qui de très bonne heure vint s'établir dans les pays scandinaves et germains, les *Ases*, opinion que favorise la légende allemande de Mannus et de ses trois fils, *Iscus* (*Ask*, Ἀσκάνιος), Ingus et Hermino. On trouve encore de nos jours dans le Caucase une peuplade que Knobel rapporte à la même origine. Elle se nomme elle-même Ir, Iron ; mais elle est appelée par les autres peuples caucasiens *Osi, Oss*, par les Russes *Iases*, et par les anciens voyageurs *As* ou *Aas*. C'est une tribu primitive qui se distingue de toutes les autres du Caucase, et dans laquelle la physionomie européenne, en particulier les yeux bleus et les cheveux blonds ou rouges, mérite d'être remarquée. Voy. Klaproth, *Tableau du Caucase*, p. 70 ; Kohl, *Reis. in Südrussl.*, II, 193. Sa langue est indo-germanique, et a beaucoup de mots communs avec l'allemand ; elle a même quelque chose de germanique dans le son et le débit. Cependant, comme la terminaison *az*, dans le phrygo-arménien, forme des patronymiques, et que, d'après plusieurs témoignages, des *Ascaniens* ont habité autrefois dans la Mysie, la Bithynie, la Phrygie, Kiepert, Dillmann, Fr. Lenormant, croient, avec Bochart, que c'est d'eux qu'il faut entendre le mot Ashkenaz. « Il est impossible, dit Fr. Lenormant, de méconnaître dans leur nom celui des Ascaniens du nord de la Phrygie, dont l'antique extension est attestée par les dénominations du canton bithynien de l'Ascanie, des deux lacs Ascaniens situés au sud et au nord de Nicée, du golfe Ascanien et des îles Ascaniennes du littoral de la Troade, enfin du port Ascanien en Eolie. C'est ce nom d'Ascanie et d'Ascaniens qui suggéra la création du personnage mythique d'Ascanios ou Ascagne, donné pour fils à Enée et à Créuse. *Aschkenaz* représente donc la nation des Bryges ou Phryges, nation étroitement apparentée aux Thraces, émigrée de leur contrée en Asie Mineure, où sa première station fut, dit-on, dans l'Ascanie, mais ayant laissé en arrière quelques tribus de même nom dans les cantons entre la Macédoine et la Thrace » (*Ibid.*, p. 292). — *Riphath* est rapporté par Knobel aux Celtes, Galates ou Galliens, dont une partie, selon Plutarque, *Camill.* c. XV, passant les monts *Ripéens* ou *Riphéens*, que Knobel croit être les Carpathes, s'est répandue jusqu'aux extrémités de l'Europe. Mais, d'après Dillmann, tout cela est sans fondement. Ce savant est du même avis que Fr. Lenormant, qui s'exprime ainsi : « *Riphath*, d'après l'ancienne tradition juive recueillie par Josèphe, est la Paphlagonie. Il n'y a rien de sérieux à objecter à cette donnée, qui s'accorde parfaitement avec la position de *Riphath* entre *Aschkenaz*, c'est-à-dire, la Phrygie septentrionale, et *Thogarmah*, l'Arménie occidentale »

4. **Filii autem Javan : Elisa et Tharsis, Cetthim et Dodanim.**

4. **Et les fils de Javan : Élisa et Tharsis, Cetthim et Dodanim.**

(*Ibid.*, p. 293). Bochart a déjà très bien rapproché, comme restes de cet ancien nom, le fleuve Ῥῆβας (Ῥήβαντ-ος), qui en Bithynie se jette dans la mer Noire, et la contrée Ῥηβαντία sur le Bosphore de Thrace. Voy. Dillmann. — *Thogorma* ou Togarmah « est plusieurs fois encore mentionné dans la Bible. Le prophète Ezéchiel le qualifie de contrée voisine de l'aquilon, et en parle comme étant voisin de *Gomer* (XXXVIII, 6). D'où il suit que le pays de *Thogarmah* devait être situé au nord de l'Assyrie. Ailleurs (XXVII, 14) le même prophète nous dit que Thogarmah envoyait à Tyr des mules, des chevaux et des cavaliers. La contrée de ce nom ne pouvait, par conséquent, être prodigieusement éloignée de la cité phénicienne, d'où l'on devait s'y rendre par terre. La tradition des Arméniens et des Georgiens leur attribue pour ancêtre *Thargamoss* ou *Thorgom,* père de Haigh, qui est visiblement *Thogarmah.* Josèphe, en avançant que de ce même *Thogarmah* était issue la nation des Phrygiens, s'éloigne peu de l'identification que cette tradition entraîne, puisque Hérodote, et avec lui l'unanimité des écrivains grecs, nous apprend que les Arméniens étaient une colonie des Phrygiens. *Thogarmah* représente donc l'Arménie, mais au sens le plus ancien de ce mot, restreint à l'Arménie occidentale, et laissant de côté les pays de l'Ararat et de Minni ou Manni (la Minyade des auteurs classiques, du côté de l'actuel Van), que jusqu'au VIIe siècle avant J.-C. habitait un peuple tout à fait différent de race et de langage, les *Ourarti* des documents cunéiformes, Alarodiens d'Hérodote. C'est seulement à la fin du VII[e] siècle et dans le VI[e] que les Arméniens proprement dits, apparentés étroitement aux Phrygiens, firent la conquête de ces dernières contrées, où plus tard une infiltration lente de nouveaux éléments ethniques, sous la domination perse, en fit un peuple entièrement iranien de langue et même de type physique, comme le sont les Arméniens modernes » (Fr. Lenormant, *ibid.*, p. 293). La Phrygie, la Paphlagonie et l'Arménie occidentale se rangent bien ensemble dans la direction de l'ouest à l'est, et leur subordination à *Gomer* s'accorde avec l'ethnogonie des anciennes traditions.

4. — ***Elisa,*** **אֱלִישָׁה, Elishah. Selon Fr.** Lenormant, « *Elischah,* d'après l'emploi de ce nom dans d'autres passages bibliques, est sûrement la Grèce européenne. Quelques commentateurs ont cherché à rapprocher cette appellation de celle des *Hellènes* » (ou de l'*Hellas*) « ou de l'*Elis ;* mais la philologie repousse l'un et l'autre rapprochement, car la forme la plus antique d'*Hellènes* est *Selloi,* et celle d'*Eleioi* est *Valeivoi.* Le nom grec qui a été ainsi transcrit dans le document sacré est celui des Eoliens, qui constituèrent, en effet, la plus ancienne couche des Grecs européens ou Hellènes, et à qui se rattachaient les Achéens, entre les mains desquels fut l'hégémonie des populations helléniques du Péloponèse jusqu'à l'invasion dorienne » (*Ibid.*, p. 297). Cependant Dillmann, après avoir observé que la Grèce et les Grecs peuvent déjà être compris dans Javan, et que, si on s'en tient aux explications dont il s'agit, un pays visité dès les plus anciens temps par les Phéniciens, l'Italie avec la Sicile, reste sans mention, préfère à ces conjectures l'interprétation du Targum dans Ezéchiel, XXVII, 7, où ce nom est rendu par מְדִינַת אִיטַלְיָא, la *province* ou le *pays d'Italie,* et la glose dans Sync. : Ἐλισσὰ ἐξ οὗ Σικελοί (Euseb. *Chr. Arm.* II, XIII). La Sicile avec la basse Italie, tels sont donc les pays qui seraient désignés ici. Cette explication s'adapte aussi très bien au passage d'Ezéchiel, tant pour le fond, puisque en son temps les colonies grecques florissaient déjà dans ces contrées, qu'au point de vue de l'expression : אִיֵּי אֱלִישָׁה, les *îles d'Elishah.* — *Tharsis,* תַּרְשִׁישׁ, Tarshish, qui dans l'Ancien Testament est le nom de *Tartessus* dans la Bétique, est pris ici par Knobel et autres pour les *Tyrséniens* ou *Etrusques,* tribu pélasgique d'origine grecque ; à quoi Delitzsch oppose que les Etrusques descendaient très vraisemblablement des Lydiens, et, de même que les Lydiens de l'Asie Mineure, parents des Assyriens, appartenaient aux Sémites. Il l'explique, quant à lui, avec Keil et Dillmann, de Tartessus, capitale de la province espagnole de *Tartessis* ou *Tartessia* (la Bætique), sur le *Tartessus* (le Bætis, aujourd'hui le Gualdalquivir), de bonne heure célèbre en Orient par ses mines d'argent. Du reste, Dillmann fait observer qu'il s'agit, non de la ville comme colonie phénicienne, mais du pays et de ses habitants. C'est ainsi que l'a déjà entendu Eusèbe : Θάρσεις ἐξ οὗ Ἴβηρες, et après lui la foule des interprètes. Néanmoins Fr. Lenormant, tout en reconnaissant que, à partir d'une certaine époque, *Tharschisch* « est le nom de l'Espagne, où les Tyriens allaient commercer à *Tartesse,* dans le pays des Turdétains », croit impossible que ce nom ait ici un tel sens. « En effet, dit-il, *Tharschisch* y est un fils de

5. Ceux-ci se divisèrent les îles des nations, dans leurs régions, chacun selon sa langue, et ses familles, et ses peuplades.

6. Et les fils de Cham furent : Chus, et Mesraïm, et Phuth, et Chanaan.

5. Ab his divisæ sunt insulæ gentium in regionibus suis, unusquisque secundum linguam suam, et familias suas in nationibus suis.

6. Filii autem Cham : Chus, et Mesraim, Phuth, et Chanaan.

Yavan, c'est-à-dire, un pays colonisé par la race helléno-pélasgique, et de plus sa position est entre *Elischah* et les *Kittim*, entre la Grèce et Cypre, ce qui nous reporte vers l'Archipel... Dans l'ethnographie de la Genèse, il n'y a pas moyen de ne pas assimiler *Tharschisch* aux *Touirscha* des inscriptions hiéroglyphiques ; d'hésiter à y voir, avec Knobel, les *Tursanes* ou Pélasges Tyrrhéniens. Et d'après la place que le document biblique leur assigne, ils y occupent encore leurs premières demeures sur les côtes occidentales de l'Asie Mineure et dans les îles de la mer Egée, où quelques-unes de leurs tribus, restées en arrière dans la migration générale du peuple vers l'Italie, subsistaient encore isolément à l'aurore des temps classiques. Ici donc les documents mis en œuvre par le rédacteur de la Genèse remontaient certainement à une époque antérieure à la migration des Tyrrhéniens dans l'Occident, dont les monuments égyptiens nous permettront de déterminer la date » (*Ibid.*, p. 297). — *Cettim*, כִּתִּים, Kittim. « Ce sont les habitants de l'île de Cypre, désignés d'après la grande ville de *Kit* ou *Cition* » (Κίτιον ou Κίττιον), « qui était le principal port de communication des Phéniciens avec cette île. Les découvertes récentes de la science ont établi que la population de Cypre, où l'on a fait dans les quinze dernières années des fouilles si fructueuses pour l'histoire et l'archéologie, était dès la plus haute antiquité de la souche helléno-pélasgique, parlant un dialecte grec, qu'elle écrivait avec un système graphique particulier » (Lenorm., *ibid.*, p. 298). Si plus tard il est question des « îles de Kittim » au pluriel (Jérém. II, 10 ; Ezéch. XXVII, 6) ; si même I Macc. I, 1 ; VIII, 5, la Macédoine, et Dan. XI, 30, l'Italie et les Romains sont compris sous ce nom, il s'ensuit seulement qu'avec l'extension des connaissances géographiques, l'ancien nom a été aussi employé dans un sens plus étendu, et qu'ainsi Kittim a été encore appliqué à d'autres îles et côtes occidentales ; mais il n'y a aucune raison de l'entendre ici dans ce sens plus récent. C'est l'observation de Dillmann. — *Dodanim*, דֹּדָנִים. Selon Gesenius et autres, ce sont les *Dardaniens*, qui n'étaient cependant pas, dit Dillmann, un peuple réellement grec, comme doit être celui-ci, et dont le nom d'ailleurs ne s'accorde pas exactement. Mais comme les Septante et le Samaritain ont lu ici רֹדָנִים, et que le Ier livre des Chroniques (Vulg., I Paral.), I, 7, d'après le texte masorétique (une variante porte רֹדָנִים), en reproduisant la table ethnographique de la Genèse, lit de même, plusieurs savants, entre autres Dillmann et Fr. Lenormant, sont d'avis que cette leçon est la véritable, et l'entendent des *Rhodiens* ou de l'île de *Rhodes*, et en général des îles Rhodiennes, c'est-à-dire, des îles de la mer Egée. Je passe sous silence d'autres interprétations qui n'ont aucune vraisemblance.

5. — *Ab his divisæ sunt insulæ gentium...;* c'est-à-dire : des fils de Japheth qui viennent d'être nommés sont descendus, et, se formant en nations, se sont séparés les uns des autres ceux qui habitent les contrées baignées par la Méditerranée, comme ils se trouvent dans les pays qu'ils ont occupés, chacun d'après sa langue particulière, d'après les familles ou branches japhéthiques auxquelles ils appartiennent, autant qu'il existe de nations issues de Japheth. Les « îles », dans l'Ancien Testament, sont les îles et les côtes européennes de la Méditerranée depuis l'Asie Mineure jusqu'en Espagne. Elles sont prises ici pour leurs habitants ou conjointement avec eux.

2. *Descendants de Cham ; Nemrod et son empire.* ✶✶. 6-20.

6. — *Chus*, כּוּשׁ, Koush ; chez les anciens Egyptiens, Kash, Kesh, Keshi, Kishi. Ce sont les Ethiopiens des anciens (Αἰθίοψ, de αἴθω, *brûler*, et ὄψ, *œil, visage :* qui a le *visage brûlé*), qui étaient répandus non seulement en Afrique, mais encore dans toute l'Asie méridionale, ainsi que des deux côtés du golfe Arabique. Selon toute apparence, la partie principale de ce peuple habitait dans un temps en Arabie, où les tribus qui y restèrent se mêlèrent avec les Sémites et adoptèrent des langues sémitiques. — *Mesraïm*, מִצְרַיִם, Mitsrayim. C'est le nom sémitique de l'Egypte, lequel, comme on peut l'inférer de la forme du duel, a été transporté du pays à ses habitants, dont le nom primitif est sans doute *Metser*, sur la signification duquel on n'a encore rien de certain. Cfr Furst, *Hdw.*, au mot

7. Filii Chus : Saba, et Hevila, et | 7. Les fils de Chus furent : Saba, et

מִצְרַיִם, et les auteurs qu'il cite. Le duel se rapporte vraisemblablement à la division de l'Égypte en deux parties, comme qui dirait : le *double Mêtser*, c'est-à-dire, selon Keil et Dillmann, la haute et la basse Egypte, très différentes entre elles par le climat et sous d'autres rapports. Toutefois, comme on le trouve employé à côté de *Pathros*, la *haute Egypte*, d'autres, et parmi eux Fürst, regardent comme plus vraisemblable qu'il désigne ce pays en tant que partagé en deux moitiés par le Nil. L'ancien nom égyptien de l'Egypte est *Kêmi*, en copte *Kêmi*, *Kême*, que Plutarque (*de Iside*, XXXIII) écrit Χημία, et qu'il fait venir de la couleur *noire* (c'est la signification de ce mot) du sol couvert du limon du Nil, mais qu'on rapporte avec plus de raison à *Cham*, dont les premiers habitants de l'Egypte tiraient leur origine. C'est à tort que Brugsch a prétendu que la forme égyptienne כם ne peut pas se combiner philologiquement avec חם. Voy. Gesen. *Thes.*, sous כ. Le nom même d'Égypte vient vraisemblablement de *Kah-Ptah*, c'est-à-dire, *pays de Ptah*. — *Phuth*, פּוּט, Pout, désigne les *Libyens* (en ancien égyptien *Phet*, en copte *Phaiat*) dans le sens large, lesquels se répandirent dans l'Afrique septentrionale jusqu'en Mauritanie, où saint Jérôme dit que de son temps encore un fleuve, avec la contrée voisine, portait le nom de *Phout*. Il est aussi fait mention d'un fleuve Φθούθ ou *Fut* dans la Mauritanie occidentale par les géographes grecs et latins. Les inscriptions cunéiformes mentionnent un pays de *Poutiya* parmi ceux qui étaient soumis à l'empire des Achéménides, et ce ne peut être que la partie de la Libye qui reconnaissait leurs lois. Cfr Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Or.*, *ibid.*, p. 271. — *Chanaan*, כְּנַעַן, Kenahan, de כנע, *être bas*, comme qui dirait peuple ou pays *Bas*. « Sous le nom de Kenahan sont compris, dit Fr. Lenormant, les Phéniciens et toutes les tribus étroitement apparentées à eux, qui, avant l'établissement des Hébreux, habitaient le pays compris entre la Méditerranée et le bassin de la mer Morte et du Jourdain, qui fut plus tard la Terre sainte » (*Ibid.*, p. 273). Voy. plus haut, IX, 25, not.

7. — *Saba*, סְבָא, Seba. On ne peut entendre par là, selon Knobel, que la partie septentrionale de l'Ethiopie avec Méroé, et ses habitants, les anciens Blemmyens, dont sans doute descendent les Bischaryes d'aujourd'hui, et qu'Hérodote fait habiter depuis l'Egypte jusqu'à Méroé. *Seba* est en effet le nom que, d'après Josèphe, portait anciennement Méroé, ainsi que sa capitale. Dillmann toutefois fait observer que l'ancien Etat koushite du Barkal, même dans l'extension qui lui fut donnée par Taharka depuis Napata (la Méroé d'Hérodote) jusqu'à l'île méridionale de Méroé, n'a jamais été appelé *Seba* par les Egyptiens, et qu'ailleurs il paraît aussi dans l'Ancien Testament sous le nom de Koush. Il croit donc plus sûr d'entendre immédiatement par *Seba* une branche des Koushites établie plus à l'est de Napata, sur la mer d'Arabie, de l'existence de laquelle les expressions τὸ Σαβαϊτικὸν στόμα, λιμὴν Σαβά et Σαβαὶ πόλις εὐμεγέθης, de Strab., XVI, IV, 8, 10, Σαβαστρικὸν στόμα et Σαβὰτ πόλις ἐν τῷ Ἀδουλικῷ κόλπῳ, de Ptol., IV, VII, 7 et suiv., rendent encore témoignage. Cfr Fr. Lenorm., *ibid.*, p. 267. — *Hevila*, חֲוִילָה, Chavilah, « que l'on ne doit pas confondre avec le peuple sémitique de même nom, classé dans la descendance de Yaqtan ; dans celle de Kousch, Havilah représente la nation des Avalites, habitant les bords du golfe que forme la côte d'Afrique au sud du détroit donnant accès dans la mer Rouge, du golfe de Zeilah ». Lenormant, *ibid*. — Par *Sabatha*, סַבְתָּה, Sabtah (I Chron. I, 9, סַבְתָּא, *Sabta*), il faut entendre, selon Knobel, Keil, Dillmann, Lenormant, les Ethiopiens Chatramotites, c'est-à-dire, les habitants du Hadhramaut, dont la capitale s'appelait *Sabatha* ou *Sabota*, et était un des plus grands marchés de l'Arabie méridionale. — *Regma*, רַעְמָה, Rahmah, est nommé dans Ezéchiel, XXVII, 22, avec Scheba, comme un peuple commerçant, qui livre aux Tyriens des épiceries, des pierres précieuses et de l'or. Les Septante, suivis par la Vulgate, le rendent ici, d'après la transformation fréquente du ע en γ, par Ῥεγμά (dans Ezéchiel, c'est par Ῥαμμά) ; et comme Ptolémée, VI, VII, 14, cite un Ῥέγμα ou Ῥέγαμα, et Etienne de Bysance un Ῥῆγμα, comme port sur la rive arabe du golfe Persique, plusieurs, comme Bochart, Tuch, Winer, Knobel, Gesenius, lui ont attribué cette signification, quoique le nom arabe correspondant n'y soit pas favorable. Mais on connaît maintenant par les Inscriptions sabéennes d'Halévy un רעמה Rahmah sabéen dans le voisinage de מען Méhin, au nord de Marib, où se rencontre aussi un *Dedan*. On est ainsi conduit à un peuple encore nommé par Strabon, les Rammanites, entre les Minéens et les Chatromotites. C'est l'explication proposée par Dillmann. — *Sabatacha*, סַבְתְּכָא, Sabtekha, a été mis en parallèle, malgré la différence de son, avec Σαμυδάκη, ville maritime et fleuve de la Carmanie, où la géographie

Hévila, et Sabatha, et Regma, et Sabatacha. Les fils de Regma furent : Saba et Dadan.

8. Or Chus engendra Nemrod ; celui-ci commença à être puissant sur la terre.

9. Et il était robuste chasseur devant le Seigneur. De là vint le proverbe : Un fort chasseur devant le Seigneur comme Nemrod.

10. Or le principe de son royaume

Sabatha, et Regma, et Sabatacha. Filii Regma : Saba et Dadan.

8. Porro Chus genuit Nemrod ; ipse cœpit esse potens in terra.

9. Et erat robustus venator coram Domino. Ob hoc exivit proverbium : Quasi Nemrod robustus venator coram Domino.

10. Fuit autem principium regni

---

classique place aussi un fleuve *Sabis* et un peuple de *Sabæ*. Mais cette assimilation est bien incertaine. Voy. Dillmann. — *Saba* et *Dadan*, שְׁבָא et דְּדָן, Sheba et Dedan, doivent être cherchés, dit Delitzsch, dans le voisinage du golfe Persan, d'où les Koushites sabéens et dédaniens se répandirent vers le nord-ouest, où ils se mêlèrent aux Joctanites et aux Abrahamites. Cfr Dillmann.

8. — *Porro Chus genuit Nemrod.* Aux fils de Koush déjà nommés est maintenant ajouté Nemrod ou Nimrod, le fondateur du premier empire ou royaume, dont l'origine, comme étant un événement mémorable, est insérée dans la généalogie des peuples, de même que souvent ailleurs des notices historiques importantes se trouvent intercalées dans les tables généalogiques. Si l'auteur n'a pas nommé Nemrod à sa place avec les autres fils de Koush, mais seulement après ses deux petits-fils, les fils de Rahmah, cela vient précisément de ce que, se réservant de lui consacrer une notice spéciale, il a voulu auparavant, selon sa méthode habituelle, terminer les autres indications qu'il avait à donner sur cette famille. Expliqué d'après l'hébreu, le nom de « Nemrod (Nimerod) », de *marad*, « se révolter », veut dire : *Révoltons-nous* ; mais si nous nous en rapportons aux assyriologues, il est de formation assyrienne et signifie le *Rebelle*. La lettre servile *n*, disent-ils, sert dans la langue de Babylone et de Ninive à composer des noms d'agents, comme *Nergal*, de *ragal*, le *piétineur*, qui va à droite et à gauche, la planète Mars ; *Nisroch*, de *sarak*, « celui qui relie », le dieu des liens conjugaux. De même ici *Nemrod*, de *marad*, « celui qui se révolte ». Le souvenir de Nemrod, n'a pas encore été retrouvé en Assyrie sous ce nom ; mais George Smith et beaucoup d'autres assyriologues pensent que, comme nous l'avons déjà remarqué, le héros des poèmes chaldéens, Izdubar, n'est autre que Nemrod. En tout cas, il résulte des précieux renseignements consignés ici, et qui ont été confirmés de différents côtés par les nouvelles recherches, que le premier empire fondé à Babel est d'origine, non sémitique, mais koushite. — *Ipse cœpit esse potens in terra* : « celui-ci commença à être puissant » littéralement, « fort sur la terre », à avoir sous son commandement un grand nombre d'hommes, qu'il sut s'assujettir, soit par la persuasion ou la ruse, soit par la force et la violence, de manière qu'il se rendit redoutable à tout ce qui l'entourait.

9. — *Et erat robustus venator coram Domino* : « il était un fort chasseur devant Jéhovah », paraissant tel aux yeux de Jéhovah lui-même, c'est-à-dire, était réellement un très fort chasseur. C'est par là qu'il commença à développer sa force et l'énergie de son caractère. Les auteurs profanes représentent aussi les anciens héros combattant les bêtes féroces. Cette guerre était alors en soi un bienfait pour l'humanité ; mais elle était en même temps un exercice préparatoire à une autre espèce de guerre, la guerre contre les hommes afin de les assujettir, et c'est en effet ce qu'elle fut pour Nemrod. Sous le prétexte de la chasse, il réunit sous ses ordres une troupe nombreuse de jeunes gens, qu'il forma aussi au maniement des armes, et dont il se servit pour établir et étendre au loin sa domination, comme il paraît assez par la suite. — *Ob hoc exivit proverbium.* Littéralement d'après l'hébreu : « quapropter dicitur ». C'est la formule ordinaire employée pour citer une expression proverbiale.

10. — *Fuit autem principium regni ejus*, « le commencement de son royaume », par opposition à son développement postérieur. — *℣℣. 11 et suiv.*, *Babylon.* בָּבֶל, *Babel*, la première des quatre villes dont se composa d'abord le royaume de Nemrod, est la célèbre Babylone sur l'Euphrate, laquelle a joué un si grand rôle dans l'histoire, et est restée le symbole de la cité du monde par opposition à la cité de Dieu. Voy. ci-apr., ℣℣.

ejus Babylon, et Arach, et Achad, et Chalanne, in terra Sennaar.

fut Babylone, et Arach, et Achad, et Chalanné, dans la terre de Sennaar.

---

1 et suiv. La seconde de ces villes, *Arach*, אֶרֶךְ, *Erekh*, que les Septante rendent par Ὀρέχ, a été regardée généralement jusqu'à ces derniers temps comme étant la même qu'Edesse, appelée aussi Callirhoé, aujourd'hui Orfa, dans la Mésopotamie septentrionale. Ce sentiment, qui est encore celui de Winer, s'appuie sur des autorités graves et très anciennes, le Targum de Jérusalem, S. Ephrem, S. Jérôme. Mais le texte sacré, comme nous le verrons plus bas, en plaçant cette ville avec les trois autres dans le Sennaar, ne permet guère de la chercher hors de la Babylonie proprement dite. Bochart, Rosenmüller, Gesenius, Riess dans son *Bibel-Atlas*, croient la reconnaître dans *l'Arecca* de Ptolémée et d'Ammien-Marcellin, aux frontières de la Susiane et de la Babylonie, sur le Tigre inférieur. Mais « on ne peut plus refuser, dit M. Vigouroux, d'admettre aujourd'hui avec Knobel, Bunsen, M. Oppert et plusieurs autres, qu'Erech est la ville d'Orchoé, la Warka actuelle, l'Arku des textes cunéiformes, située sur la rive gauche du bas Euphrate, au sud-est de Babylone. C'est dans ses ruines que lord Loftus (*Trav. in Chald. and Sus.*, p. 139 et suiv.) a découvert les documents originaux les plus antiques que nous possédions jusqu'à ce jour sur la Chaldée, les inscriptions du vieil Uruk et de son fils Dungi : preuve de l'extrême antiquité de cette ville et de son ancienne importance, qui s'est soutenue jusqu'aux temps des successeurs d'Alexandre, puisque à côté des textes des Uruk et des Dungi on y trouve les textes les plus modernes, sur lesquels on lit les noms des Séleucus, des Antiochus et des Démétrius : *Siluku, Antiikusu, Dimitrisu...* » *La Bible*, etc., t. I, p. 317). Erekh paraît avoir été la grande nécropole de la Chaldée « Il est difficile, dit le Dr Kaulen, de donner une idée, même approximative, du nombre de cadavres accumulés (à Warka). A l'exception du sol qui était occupé par les trois principaux édifices, tout le reste du terrain, les alentours de la ville et le désert qui en est proche, jusqu'à une distance qu'il est impossible de déterminer, sont complètement remplis de tombeaux et d'ossements humains. Aucun autre lieu du monde ne peut, sous ce rapport, être comparé à Warka ; les tombeaux mêmes de l'antique Thèbes ne renferment pas une masse si énorme de restes mortels. Depuis sa fondation jusqu'à sa chute définitive sous les Parthes, pendant 2500 ans au moins, Orchoé paraît avoir été un lieu sacré de sépulture pour tout le pays » (*Das Land Sinear u. die babyl. Alterth.*, dans le *Katholik*, 1865, t. I, p. 97). La troisième ville du royaume primitif de Nemrod est *Achad*, אַכַּד, *Akkad*, rendu dans la version des Septante par Ἀρχάδ. Le nom d'Akkad, enveloppé jusqu'à ces derniers temps d'une profonde obscurité, et qui ne s'était conservé que dans la Bible, est devenu vulgaire pour les assyriologues, qui le rencontrent à chaque instant dans les inscriptions cunéiformes, non seulement comme nom de pays, mais encore comme titre royal : *Sar Sumiri u Akkadi*, « roi de Sumir et d'Akkad », titre que prennent encore les rois de Babylone et d'Assyrie relativement modernes. Sennachérib, dans l'inscription de Bavian, mentionne un roi d'Akkad contemporain de Téglatphalasar Ier, roi de Ninive, vers 1130 avant J.-C. Cette inscription montre quelle était l'importance et la puissance d'Akkad dès une haute antiquité; mais elle remontait bien plus haut encore. Sir H. Rawlinson pense que les Akkadiens sont les Chamites qui habitèrent primitivement le Sennaar, imprimèrent un grand mouvement de progrès aux sciences et aux arts, et furent les initiateurs principaux de la civilisation antique. Plusieurs savants, entre autres Fr. Lenormant, appellent akkadien le langage dont il nous reste des débris dans les tablettes bilingues de Ninive. Comme nom de pays, Akkad désigne la Babylonie supérieure ou du nord; comme nom de ville, il n'a pas encore été retrouvé dans les inscriptions. M. Oppert est porté à reconnaître la ville d'Akkad dans l'ancienne Nippur, la Niffar actuelle, à cause de sa position et de sa haute antiquité. Elle était située au sud-est de Babylone, au nord d'Erekh. G. Smith l'a identifiée avec l'antique *Agadé*, où régnait le vieux Sargon à une époque extrêmement reculée. Voy. M. Vigouroux, *la Bible*, etc., t. I, p. 319. La dernière ville de Nemrod dans le Sennaar est *Chalanne*, כַּלְנֵה, *Kalneh*. Son nom ne s'est rencontré nulle part jusqu'ici dans les inscriptions, du moins en caractères phonétiques. Cette ville, « appelée *Calno* par Isaïe (x, 9), était située, de l'avis presque unanime des exégètes et des critiques, sur la rive orientale du Tigre, dans la Babylonie, à l'endroit où s'éleva plus tard Ctésiphon, vis-à-vis de Séleucie. Cette identification n'est pas certaine; mais elle s'appuie sur l'ancienne tradition chaldéenne, adoptée par Eusèbe de Césarée, par saint Jérôme

11. De cette terre sortit Assur, et il

11. De terra illa egressus est Assur,

et par saint Ephrem, comme aussi par Abulfaradje; elle est confirmée par cette circonstance que Ctésiphon se trouvait dans une région appelée par les Grecs *Chalonitis* (Pline, *N. H.* VI, XXVI, XXVII; Polybe, V, XLV). Elle est acceptée sans contestation par les exégètes les plus récents. L'assyriologie ne fournit aucun argument ni pour ni contre l'identité de Chalanné et de Ctésiphon » (M. Vigouroux, *ibid.* p. 321). Ces quatre villes étaient situées *in terra Sennaar*, שִׁנְעָר, *Shinhar*, pays qui renfermait, à l'exclusion de la Mésopotamie, la Babylonie proprement dite, l'Irak babylonien des Arabes. Plusieurs savants, « frappés de ce fait que le nom de *Sumir*, si fréquent en assyrien, ne se rencontre jamais en hébreu, tandis que le nom de Sennaar » (Shinhar) « si usité en hébreu, ne l'est point en assyrien, ont été amenés à admettre que le Sumir chaldéen n'est pas différent du Sennaar biblique. M. Fr. Lenormant, dans ses belles études sur la langue accadienne, a donné à cette opinion, sinon une entière certitude, au moins une très grande probabilité. « Le trait le plus original et le plus « curieux de la phonétique accadienne, dit-« il, en ce qui touche aux consonnes, est « sans contredit la permutation de *ng* et « de *m*. Nous en avons des exemples aussi « probants que possible : les deux formes « parallèles *dingir* et *dimir* pour dire *dieu ;* « les formes exactement parallèles *gingira* « et *gimir* pour un surnom de la déesse « Istar. Ce fait linguistique emporte avec « lui une conclusion d'une grande impor-« tance historique, qui n'a pas échappé aux « savants de l'école anglaise, en particulier « à M. Haigh et à M. Sayce. C'est l'identité « du nom du peuple qui, dès la plus haute « antiquité, formait à côté des Accadiens le « second élément du dualisme de la popu-« lation de la Babylonie et de la Chaldée, « *Sumeri* ou *Sumer*, et du fameux nom de « la géographie primitive de la Genèse, « *Shinhar, Sennaar*. *Sumeri* est en effet « l'altération d'une forme primitive *Sungari* « ou *Sungiri*, et dans *Shinhar* (שִׁנְעָר), le « *aïn* (ע) remplace certainement un *g* de « l'orthographe accadienne, comme dans le « *lahomor* du nom Chodor-lahomor, qui est « l'appellation du dieu élamite *Lagamaru*. « Ceci est confirmé par un précieux passage « d'Abu-l-Faradj, qui dit que Sennaar, c'est « Samarrah ; passage qui se joint à la « mention d'une ville de *Sumere* dans le « voisinage de Ctésiphon, par Ammien-« Marcellin (XXIV, VI), pour prouver la con-« servation traditionnelle du nom des antiques « Sumirs dans la contrée où s'élève aujour-« d'hui Bagdad » (*Etud. accad.*, Ire part., p. 26). » M. Vigouroux, *ibid.*, page 314. D'après cela, le nom de *Sumer*, qui désigne la partie méridionale de la Babylonie, par opposition à Akkad, qui en marque la partie septentrionale, aurait été transport, par les Hébreux, dans celui de *Shinhar*, à toute la Babylonie. Au reste, il est manifeste que le royaume de Nemrod ne se forma qu'après la construction de la tour de Babel, de sorte que tout ceci est dit par anticipation.

11. — *De terra illa egressus est Assur*. Il semblerait au premier coup d'œil que non seulement dans cette version, mais encore dans le texte original, « Assur, אַשּׁוּר, *Ashshour*, soit le sujet de la phrase; et c'est ainsi en effet que l'ont entendu beaucoup d'interprètes, d'après lesquels ce serait donc Assur qui est sorti de la terre de Shinhar. Mais alors il faudrait admettre que le contraste avec le « commencement » du royaume de Nemrod, ℣. 10, est passé sous silence, et qu'Assur est pris pour un nom de personne, ce qui n'a lieu nulle part, dit Dillmann, dans l'Ancien Testament. Nous n'hésitons donc pas à prendre, avec Bochart, Knobel, Delitzsch, Keil, Dillmann et la plupart des modernes, Nemrod comme sujet, et אַשּׁוּר, pour אַשּׁוּרָה, comme accusatif de direction, et nous traduisons le texte : « De cette terre il sortit vers Assur, » il se rendit dans ce pays. C'est ce que demande le contraste dont nous avons parlé, et c'est ainsi que l'entendait déjà le prophète Michée lorsqu'il appelait Assur « terre de Nemrod » (V, 6). Nemrod soumit donc aussi le pays du Tigre supérieur et y bâtit des villes, qui devaient, en accroissant sa puissance, lui en assurer davantage la possession. C'est le second renseignement important qui est confirmé par toutes les nouvelles recherches : politiquement, comme dans toute sa culture, son écriture et sa religion, l'Assyrie a été dans l'origine dépendante de la Babylonie. Voy. M. Vigouroux, *la Bible*, etc., t. I, p. 308. — *Et ædificavit Niniven*, נִינְוֵה, *Nineveh*. « Ninive, la première cité fondée en Assyrie par Nemrod, s'appelle dans la langue indigène NINUA, *la demeure*. Son nom vient de la même racine que *nivit*, qui s'emploie en assyrien pour exprimer une *ville*. Quelque reculée que soit l'époque de la fondation de cette célèbre capitale, les monuments les plus anciens qui nous parlent d'elle sont relativement mo-

et ædificavit Niniven, et plateas civitatis, et Chale.

12. Resen quoque inter Niniven et Chale : hæc est civitas magna.

bâtit Ninive, et les rues de cette ville, et Chalé;

12. Et Résen, entre Ninive et Chalé : c'est une grande ville.

---

dernes. Ces monuments nous expliquent d'ailleurs pourquoi il ne reste point de vestiges de son existence antérieure. Résen avait été d'abord la plus grande ville de l'Assyrie; mais elle disparut de bonne heure du théâtre de l'histoire, pour faire place à Ninive et à Kalach. La première dynastie sémitique dont dépendit Ninive fut une dynastie chaldéenne. A cette première époque, c'étaient les rois de Chaldée qui étaient maîtres de cette ville : le roi Ismidagan, qui est souverain de Niffar et des autres villes du sud de la Mésopotamie, est nommé, par Teglathphalasar I[er], seigneur d'Assyrie. Le titre de *roi d'Assyrie* ne paraît pas avoir été employé avant le XIV[e] siècle, c'est-à-dire, avant l'époque où Ninive devint la capitale de l'Asie antérieure. Il était auparavant remplacé par celui de *roi des quatre régions, roi des Sumirs et des Accads*. Ninive demeura souveraine maîtresse des pays arrosés par le Tigre et l'Euphrate jusqu'au moment où, selon Ctésias, elle fut saccagée par Arbace et Bélésis (en 758 av. J.-C.). Cette première chute de Ninive n'est pas admise par tous les historiens; mais ce qui est, en tout cas, incontestable, c'est que cette célèbre capitale, dont l'existence et la gloire antérieures sont surabondamment prouvées, non seulement par la Bible, mais aussi par l'épigraphie assyrienne, n'a rien conservé qui soit antérieur à Sennachérib, et nous ne saurions absolument rien par les monuments indigènes sur les prédécesseurs de ce roi, s'ils n'avaient pas construit ailleurs des palais dont les ruines nous ont révélé leur existence, à Kalah-Schergat, à Nimrud et à Khorsabad. La destruction totale des anciens monuments de Ninive ne nous laisse guère l'espoir d'en savoir jamais plus que ce que nous raconte la Bible sur son origine et sur son histoire primitive » (M. Vigouroux, *ibid.*, p. 324). Ninive était située sur la rive orientale du Tigre, vis-à-vis de la Mossul actuelle, où est maintenant le village de Kujundschik et Nebi Iûnus. — *Et plateas civitatis*. C'est la traduction de l'hébreu רחבת עיר. Dillmann conjecture que c'était une espèce de faubourg de l'une ou l'autre partie de la grande ville. Fürst y voit un nom de ville qui, s'il est sémitique, serait pour עִיר רְחֹבֹת, *ville de places*, explication rejetée par Keil et qui en effet n'est guère vraisemblable. On ne peut rien dire de certain. — *Et Chale*, כלח, *Kélach*.

« Sa position a été définitivement fixée, dit M. Vigouroux, par les découvertes archéologiques faites en Assyrie. Elle n'était pas située au nord de Ninive, aux environs de Khorsabad, comme le croyait *Knobel*, mais au contraire au sud, sur la rive gauche du Tigre, à l'endroit où sont aujourd'hui les ruines de Nimrud, comme l'ont démontré les fouilles de M. Layard. La moisson d'inscriptions qu'on a récoltée en ce lieu est abondante, et c'est à elle que nous sommes redevables de presque tout ce que nous savons de l'histoire d'Assyrie avant l'avènement de Sargon. Cette ville avait été choisie comme résidence royale par le roi Salmanasar I[er]. Ce monarque et ses successeurs, Assurnasirhabal, Salmanasar III, etc., y contruisirent de magnifiques palais. On a découvert à Nimrud une statue de Salmanasar III. C'est une des rares statues connues qui représentent un personnage humain. Elle a un mètre de hauteur ». *Ibid.*, p. 325.

12. — *Resen quoque... hæc est civitas magna*. Ces derniers mots, d'après le sens obvie, semblent se rapporter à « Resen »; mais, comme il n'est plus fait mention ailleurs de cette ville, non plus que de Rechoboth-Hir, la plupart des interprètes, jugeant qu'elle ne peut avoir été assez importante pour être appelée simplement « la grande ville », appliquent cette expression à Ninive, qui, d'après le témoignage de tous les anciens auteurs, était d'une étendue immense, et qu'ils croient formée de la réunion de ces quatre villes. Cette réunion a été faite, disent-ils, par les successeurs de Nemrod, peut-être par Ninus, à qui d'anciennes relations attribuent la construction de Ninive. Aussi les restes mis à découvert jusqu'ici par les fouilles appartiennent-ils à des époques différentes, ce qui prouve qu'elle n'atteignit que peu à peu toute son étendue. Mais d'autres savants, tels que MM. Oppert et Vigouroux, croient que « la grande ville » dont il s'agit est Résen, qui, avant que Ninive et Kalach fussent les capitales de l'Assyrie, avait joué le rôle de ces grandes cités dans l'histoire de ces contrées. Mais son éclat s'est éteint dans la nuit des temps, à une époque que l'absence de documents ne permet pas de préciser; on n'a pas même retrouvé son nom dans les textes assyriens. Il s'est cependant conservé, selon M. Oppert, dans *Larissa*, dont Xénophon

13. Or Mesraïm engendra Ludim, et Anamim, et Laabim, et Nephtuim ;
14. Et Phétrusim et Chasluim, d'où

13. At vero Mesraim genuit Ludim, et Anamim, et Laabim, Nephtuim.
14. Et Phetrusim, et Chasluim : de

---

parle comme d'une ancienne ville ruinée et jadis habitée par les Mèdes (*Anab.* III, IV, VII). M. Oppert place Résen entre Nimrud et Koyundjik, non sur les bords du fleuve, mais dans l'intérieur des terres, à six heures de Mespila ou de Khorsabad ; il croit la reconnaître dans un des tumulus très élevés qui couvrent la plaine entre Ninive et Karamles ou Karakuch. Ce n'est néanmoins qu'une conjecture. Au reste, ce passage, entendu dans le sens qui vient d'être exposé, et qui est le seul naturel, démontrerait l'ancienneté de ce chapitre, et suffirait pour réfuter les critiques qui ont imaginé de reculer jusqu'à l'époque des rois la rédaction de la table ethnographique, c'est-à-dire, à une époque où depuis longtemps Résen n'était plus « la grande ville. » Voy. M. Vigouroux, *ibid.*, p. 310 et suiv.

13. — *At vero Mesraïm genuit Ludim.*., Les noms des fils de Mitsrayim sont encore toujours enveloppés d'obscurité. « Ludim » ou les « Loudiens » dont il est ici question, différents des Loudiens sémitiques du verset 22, sont encore mentionnés ailleurs comme archers dans l'armée des Egyptiens ou des Tyriens, ordinairement à côté de Koush et de Pout, et joints par Isaïe, LXVI, 19, aux peuples les plus lointains. Movers veut que ce soit l'ancienne tribu berbère des *Lewatah*, qui habitait près des syrtes, opinion à laquelle Dillmann oppose que les documents connus jusqu'ici ne font pas remonter ce nom plus haut que le VI[e] siècle après J.-C. D'autres y voient le nom collectif des tribus mauresques. D'après Dillmann, c'est un peuple qu'il faut chercher dans la basse Egypte occidentale ou dans le voisinage. « Anamim », עֲנָמִים, les *Hanamim*, dans la version des Septante Ἐνεμετιείμ, nom que Knobel et Bunsen combinent avec *emhit*, « le nord », et entendent des habitants du Delta, appelé en égyptien *Sanemhit-Tsanemhit*, que Champollion explique par *partie* ou *région du nord*. Cette explication est bien incertaine. Il faut en dire autant de celle d'Ebers, d'après laquelle *Hanamim* s'identifierait avec *an-amou*, c'est-à-dire, *Amou* voyageurs, ou pasteurs asiatiques établis sur le bras bucolique du Nil. — *Laabim*, לְהָבִים, *Lehabim* ; dans les Septante : Λαβιείμ, les *Lehabiens* ou *Loubiens*, comme les appelle Nahum, III, 9, qui les place à côté de Pout dans l'armée de Nô-Amon (Thèbes ou Diospolis). Ce sont, d'après Josèphe, les *Libyens* ou *Lybiens* d'Égypte, les *Libyægyptii* des anciens, appelés en ancien égyptien *Tahennou*, mais aussi *Rebou* ou *Lebou*, qu'il ne faut pas confondre avec les Libyens proprement dits, le *Pout* dont les distingue le prophète. — *Nephtuim*, נַפְתֻּחִים, *Naphtuchim*, que Knobel explique avec assez de vraisemblance par *na-ptah*, οἱ τοῦ Φθᾶ, « ceux de Phtha », c'est-à-dire, les habitants de l'Egypte centrale (*Phthah* était le dieu de Memphis). Dillmann objecte, il est vrai, que ce nom ne s'est pas encore rencontré comme appellation de peuple ou de pays, et il parait préférer *Napata* (Ptol. IV, VII, 19), l'ancienne capitale de Méroé, quoique située sur le territoire de Koush, comme voisine de la haute Egypte, dont les habitants vont suivre dans cette table. Mais Fr. Lenormant dit positivement : « Les Naphtuchim sont les habitants du pays de Memphis, dont le nom sacerdotal était *Na-Phtach*, « le domaine du dieu Phtach » (*Hist. anc. de l'Or.*, t. I, p. 269).

14. — *Phetrusim*, פַּתְרֻסִים, *Pathrusim* sont les habitants : de פַּתְרוֹס, Φαθωρῆς et Παθουρῆς, en égyptien *Pétrès*, ou, d'après Lenormant, *P-to-res*, « le pays du midi », c'est-à-dire, la haute Egypte, la Thébaïde des anciens. — *Chasluim*, כַּסְלֻחִים, *Kasluchim*. Ce sont, d'après Knobel, Furst, etc., les habitants de cette contrée d'Egypte qui, située près de la mer, s'étend de l'embouchure pélusiaque du Nil jusqu'à la Palestine proprement dite, et que Ptolémée, IV, V, 12, et Ammien-Marcellin, XXII, XVI, appellent *Cassiotide*, parce que c'est là qu'était la célèbre montagne de *Kas*, avec un sanctuaire phénicien de *Baal-Kas*, comme aussi un endroit appelé *Kassium*, au pied de cette montagne, aujourd'hui *el-Kas*. Les Septante traduisent כַּסְלֻחִים par Χασμωνιείμ (Κασμωναίμ, כַּסְמוֹנָאִים), c'est-à-dire, habitants du *pâturage de Kas* (du copte *môni*, « paître ») : c'était vraisemblablement de leur temps le nom d'une contrée de la Kassiotide. La *Kolchide* doit avoir été une colonie des *Kasluchiens*, puisque, d'après les témoignages de l'antiquité (Hérodote, Pind., Strab.), les Kolchiens sont venus d'Egypte. Quant à l'étymologie de כַּסְלֻחִים, au sing. כַּסְלוּחַ, la première partie כַּס parait être d'origine phénicienne ou sémitique, et signifie *monta-*

quibus egressi sunt Philistiim et Caphtorim.

15. Chanaan autem genuit Sidonem primogenitum suum, Hethæum,

sont sortis les Philistins et les Caphtorins.

15. Et Chanaan engendra Sidon son premier-né, Héthéus,

---

gne en copte; la seconde, לֹחַ, vient de לוח, *luire* (lucere), *brûler*, sens qui est aussi celui de la même racine dans la langue copte, et signifie *brûlure:* de sorte que כַּסְלֻחִ veut dire montagne de *brûlure* ou *aride*. — *De quibus egressi sunt Philisthiim*; d'après l'hébreu : « d'où (du pays des Kasluchim) sont sortis les Philistins, en hébreu פְּלִשְׁתִּים, *Pelishtim* », C'est de cette circonstance que ce peuple a reçu son nom, qui signifie *étranger*, Ἀλλοφύλοι, comme le rendent souvent les Septante, tant d'après l'hébreu פלשׁ, *pénétrer à travers, émigrer*, que d'après l'éthiopien *fallâsa*. En lui assignant cette origine, l'auteur n'est pas en contradiction avec Amos, IX, 7, et Jérémie, XLVII, 4, qui le font venir de Kaphtor. Ces deux indications se concilient sans peine, si on admet avec Delitzsch, Keil et plusieurs autres commentateurs, que les Philistins étaient dans le principe une colonie kasluchienne, qui s'était établie sur la côte sud-est de la Méditerranée, entre Gaza et Péluse, et que plus tard elle s'accrut d'une émigration de Kaphtoriens, qui, comme nous l'apprend le Deutéronome, II, 23, étendirent son territoire en exterminant les Hévéens ou Havviens, dont ils occupèrent le pays. — *Et Caphtorim*, כַּפְתֹּרִים, *Kaphtorim*. Le dernier peuple mentionné dans la table ethnologique comme issu de Mesraïm sont les « Caphtoriens ». Mais que faut-il entendre par les Caphtoriens? D'après une ancienne interprétation juive, ce seraient les Cappadociens; mais D. Calmet, Ewald, Delitzsch, Keil, Fr. Lenormant, Dillmann, croient avec beaucoup plus de raison que ce sont les habitants de l'île de Crète, qui, dans nombre d'autres passages de la Bible, est certainement ainsi désignée. C'est l'observation de Fr. Lenormant, qui ajoute : « La parenté ethnique des Crétois et des Philistins est attestée par le témoignage unanime de toute l'antiquité » (*Hist. anc. de l'Or.*, t. I, p. 271). Cfr Fürst, *Hebr. u. chald. Hdwœrterb.*, au mot כַּפְתֹּר.

15. — *Chanaan autem genuit Sidonem...*: Le nom de « Chanaan » ou « Kenahan », qui a passé au pays habité par ses descendants, s'applique à toute la contrée située à l'ouest du Jourdain, c'est-à-dire, à la Palestine d'en deçà de ce fleuve et à la Phénicie. A l'égard de cette dernière en particulier, es auteurs profanes disent qu'elle s'appelait auparavant Χνᾶ; qu'Agénor, patriarche phénicien, a porté le nom de Χνᾶς; qu'Isiris (Osiris) était frère de Χνᾶς, dont le nom a été changé d'abord en celui de Φοῖνιξ. Evidemment, au lieu de כְּנַעַן on a dit aussi כְּנַע, et cette dernière forme, d'après Knobel, doit être regardée comme la forme primitive. La mythologie et l'histoire s'accordent aussi à faire venir les Phéniciens du Midi, où l'Ecriture nous apprend que s'était établi Cham, et à les rattacher à la famille chamitique. — Quoique « Sidon », צִידֹן, *Tsidon*, soit déjà au verset 19, et partout ailleurs dans l'Ancien Testament, le nom de la plus ancienne ville des Phéniciens, le contexte ne laisse nul doute que ce ne soit ici celui d'un homme, de qui il a passé à la ville. Ce mot, qui vient de צוד, *chasser*, paraît pouvoir se rapporter aussi bien à la pêche qu'à la chasse proprement dite. Il est remarquable que la capitale du commerce du monde, comme celle du premier empire, est d'origine chamitique. Tyr n'est pas mentionnée, comme étant d'origine plus récente. Homère ne connaît encore de la Phénicie que Sidon. Voy. *Iliad.* VI, 290; XXII, 743; *Odyss.* IV, 615 et suiv.; XV, 114 et suiv., 424. Cfr IV, 84; XIII, 285. — *Hethæum*, חֵת, *Cheth* (Heth), est aussi un nom de personne, tandis que les noms qui suivent prennent la forme de noms de peuples. Il y avait sur les montagnes de Juda, avec les Jébuséens et les Amorrhéens, des Héthéens ou Chittiens, dont le centre paraît avoir été Hébron, où Abraham acheta d'eux une pièce de terre. Mais on ne peut les considérer que comme une branche de cette tribu, dont Knobel croit que la principale masse habitait la Phénicie. C'est de là surtout, selon lui, qu'elle se répandit dans les îles de la Grèce, ou elle conserva son nom légèrement modifié : כִּתִּים, au lieu de חִתִּים. « Le nom des Héthéens, en assyrien *Chatti*, nous apparaît dans les inscriptions comme une sorte de nom collectif, désignant toutes les peuplades de la Syrie répandues dans la plaine de Damas et dans la vallée de l'Oronte. Quelquefois on comprend sous ce nom la terre de Chanaan. Les *Chatti* des monuments ninivites sont les mêmes que les Chetas des monuments égyptiens... Ils formaient une sorte de confédération, composée d'un certain nombre de tribus gouvernées par de petits chefs plus ou moins indépendants. Le sens étendu donné à ce mot ethnique par les rois de Ninive jette

16. Et Jébuséus, et Amorrhéus, Gergéséus,
17. Hévéus et Aracéus, Sinéus,
18. Et Aradius, Samaréus et Amathéus; et ensuite les peuples chananéens furent disséminés.
19. Les limites de Chanaan furent

16. Et Jebusæum, et Amorrhæum, Gergesæum,
17. Hevæum, et Aracæum, Sinæum,
18. Et Aradium, Samaræum, et Amathæum; et post hæc disseminati sunt populi Chananæorum.
19. Factique sunt termini Chanaan

---

un grand jour sur plusieurs passages de la Bible qui étaient jusqu'ici restés obscurs. En prenant la dénomination de *Héthéen* dans le sens restreint que semblent supposer plusieurs passages de la Bible, et en particulier celui de la table ethnographique, qui les distingue des Jébuséens, des Amorrhéens, des Hévéens, etc., on avait de la peine à s'expliquer pourquoi, dans le livre de Josué, l'expression : *toute la terre des Héthéens,* était équivalente à : *toute la terre de Chanaan ;* pourquoi, dans les livres des Rois et des Paralipomènes, les *rois des Héthéens* sont mis en parallèle avec les *rois d'Aram* (Jos. I, 4 ; I [Vulg., III] Reg. x, 29 ; II Par. [Chron.], I, 17). Il est clair par la désignation assyrienne que ces derniers passages des livres saints emploient le mot d'Héthéens dans le sens large qu'il avait en Mésopotamie, où l'on mettait aussi sur la même ligne les *Chatti* et les *Arimi* ou Araméens... Au temps où fut écrit le chap. xe de la Genèse, les Héthéens proprement dits, les vrais *Benê-Cheth,* comme ils sont quelquefois appelés, n'étaient sans doute encore qu'une petite tribu, qui gagna plus tard en importance, devint prépondérante, et donna son nom aux tribus qui vivaient sous elle ou autour d'elle, comme la tribu des Francs ripuaires a donné son nom à la France, et la tribu des Angles à l'Angleterre » (M. Vigouroux, *ibid.*, p. 326). Cfr Fr. Lenormant, *Hist. anc. d'Or.*, t. I, p. 273.

16. — *Et Jebusæum,* יְבוּסִי, le *Yebousien,* les habitants de la ville et du territoire de *Yebous* ou *Jebus,* la future Jérusalem. Ce nom et les suivants sont pris dans le sens collectif. — *Et Amorrhæum,* אֱמֹרִי, l'*Emorien,* qui du temps de Moïse s'était étendu au loin sur les montagnes de Juda et au delà du Jourdain, de telle sorte que tous les Chananéens sont quelquefois compris sous ce nom, surtout quand il s'agit de choses concernant la guerre. Voy. ci-apr., xv, 16 ; XLVIII, 22, et aill. — *Gergesæum,* גִּרְגָּשִׁי, le *Girgashien* (les Septante : Γεργεσαῖον), qui est encore mentionné plus tard, mais dont le pays ne peut être déterminé, la leçon Γεργεσηνοί, dans l'Evangile de saint Matthieu, VIII, 28, dont on a rapproché ce mot, étant suspecte.

17. — *Hevæum,* חִוִּי, le *Chivvien,* habitait à Sichem (ci-apr., XXXIV, 2), à Gabaon (Jos. IX, 1), et au pied de l'Hermon (Jos. XI, 3). Les cinq derniers fils de Chanaan étaient plus au nord. — *Aracæum,* עַרְקִי, le *Harqien,* les habitants d'*Arcé* (Ἄρκη, Ἄρκαι), ville phénicienne au nord de Tripolis, appelée aussi Césarée du Liban, patrie d'Alexandre Sévère, dont les ruines, décrites par Robinson et Smith, portent encore le nom de *Tell Arqa.* — *Sinæum,* סִינִי, le *Sinien,* un peu plus au nord, où saint Jérôme mentionne une ville de *Sini,* et le *Reyssbuch des heiligen Landes* un lieu appelé *Sin,* qui n'a pas encore été retrouvé.

18. — *Et Aradium,* אַרְוָדִי, l'*Arvadien,* les *Aradiens* (les Septante : Ἀράδιον), comme l'entendent avec raison les anciens. Ils habitaient encore plus au nord sur le continent, et depuis le VIIIe siècle avant J.-C., aussi dans la petite île d'*Aradus,* au nord de Tripolis. — *Samaræum,* צְמָרִי, le *Tsemarien,* au sud d'Aradus et au nord de Tripolis, où les anciens mentionnent une ville de *Simyrus* ou *Simyra,* et où des voyageurs modernes ont trouvé *Sumrah* ou *Suemrin,* sur l'Eleuthère. — *Amathæum,* חֲמָתִי, le *Chamathien,* les habitants de la ville de *Chamath* ou *Hamath,* appelée plus tard *Epiphania,* mais à laquelle les indigènes ont conservé son ancien nom jusqu'aujourd'hui (*Hamâh,* avec 100,000 habitants). Elle est située sur l'Oronte, entre Emèse et Apamée, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. — *Et post hæc disseminati sunt populi Chananæorum.* D'après l'hébreu : « les familles du Chananéen ». Cela indique que toutes ces familles, comme branches d'une même souche, sont parties d'un même point, d'où elles se sont dispersées sur le territoire dont les limites vont être marquées avec un rapport manifeste à la promesse que Dieu fera dans la suite à Abraham de le donner en héritage à sa postérité (ci-apr., XII, 7 ; XV, 18-21). La première contrée voisine de la Méditerranée où ils s'établirent est le territoire de Sidon et de Tyr.

19. — *Factique sunt termini Chanaan... usque Lesa.* Plus clairement d'après l'hébreu :

venientibus a Sidone Geraram usque Gazam ; donec ingrediaris Sodomam et Gomorrham, et Adamam, et Seboim, usque Lesa.

20. Hi sunt filii Cham in cognationibus, et linguis, et generationibus, terrisque et gentibus suis.

21. De Sem quoque nati sunt, patre omnium filiorum Heber, fratre Japheth majore.

22. Filii Sem : Ælam, et Assur, et Arphaxad, et Lud, et Aram.

I. Par. 1. 17.

depuis le pays qui est en venant de Sidon à Gérara jusqu'à Gaza ; et jusqu'à ce qu'on entre dans Sodome, dans Gomorrhe, dans Adama et Séboïm, jusqu'à Lésa.

20. Tels sont les fils de Cham, selon leurs parentés, et leurs langues, et leurs générations, et leurs terres, et leurs peuples.

21. Des fils naquirent aussi à Sem, père de tous les enfants d'Héber et frère aîné de Japheth.

22. Les fils de Sem furent : Élam, et Assur, et Arphaxad, et Lud, et Aram.

« Et les confins du Chananéen furent de Sidon, en allant vers Gerar », dans la direction de Gerar, du nord au sud, « jusqu'à Gaza ; en allant vers Sodome, et Gomorrhe, et Adama, et Seboïm », dans la direction de ces villes, du nord au sud-est, « jusqu'à Lésa ». Selon Keil, le point de départ dans la direction de Sodome est, non plus Sidon, mais Gaza, de sorte que la direction serait de l'ouest à l'est ; mais rien n'exige ce changement du point de départ, et si l'auteur l'avait eu en vue, il l'aurait sûrement exprimé. « Gerar » était plus au sud que Gaza, de sorte que « jusqu'à Gaza » donne une détermination plus exacte. « Gaza », עַזָּה, *Hazzah*, la *Forte*, est l'antique et fameuse ville philistine, aujourd'hui *Ghuzzeh*, à l'angle sud-ouest de la Palestine. Sur « Sodome » et les villes voisines voy. ci-apr., XIII, 10. « Lesa », לֶשַׁע, *Léshah*, ne revient plus nulle part. Selon le Targum de Jérusalem, saint Jérôme, Keil, etc., c'est la ville appelée plus tard, à cause de ses eaux thermales et sulfureuses, Callirrhoé, située à l'est de la mer Morte, dans le Wady Serka Maein, identification contestée par Dillmann.

20. — *Et generationibus.* Ces deux mots ne sont pas dans l'hébreu ni dans les Septante.

3. *Descendants de Sem.* ỳỳ. 21-32.

21.—*De Sem quoque nati sunt* filii, *patre omnium filiorum Heber,* « père de tous les fils d'Héber », de tous les peuples issus de lui, et parmi eux tout particulièrement des Hébreux, à cause desquels l'auteur fait cette remarque. — *Fratre Japheth majore.* C'est aussi le « frère aîné de Japheth », quoique dans ce tableau ethnographique il ne figure qu'en dernier lieu.

22. — *Filii Sem.* Les noms des cinq fils de Sem reviennent ailleurs comme noms de peuples et de pays ; mais, comme il n'y a pas de preuves qu'aucun ait été transporté du pays à ses premiers habitants, rien ne s'oppose au sentiment, appuyé d'ailleurs sur l'analogie des autres descendants de Sem, qui les regarde comme ayant été originairement des noms d'hommes. L'énumération des fils de Sem suit un ordre géographique régulier, procédant de l'est vers l'ouest pour se terminer au sud. — *Ælam*, עֵילָם, *Heylam,* comme nom de peuple, désigne les *Eliméens*, qui habitaient depuis le golfe Persique jusqu'à l'Assyrie et à la Médie, dans le pays correspondant à peu près à l'Elymaïs ou Susiane de la géographie classique. Une délimitation exacte, pour ces anciens temps, n'est pas possible ; mais, ni ici ni ailleurs dans l'Ancien Testament, Ælam ne comprend encore la Perse. En assyrien, cette contrée s'appelle *Ilam* ou *Ilamti ;* en ancien persan, *Uvaga* ou *Hûga,* dans les auteurs classiques, *Uxii* ou *Huzii,* d'où, selon Dillmann, son nom actuel *Khuzistan.* Cfr Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Or.*, t. I, p. 280. — *Assur,* אַשּׁוּר, *Ashshour,* les *Assyriens,* avec le pays dans lequel ils étaient établis, l'*Assyrie,* appelé aussi Ἀτουρία, situé à l'orient du Tigre, au nord-ouest d'Ælam, d'où plus tard ils s'étendirent au loin vers la Syrie et l'Asie Mineure. Cfr Fr. Lenormant, *ibid.*, p. 281. — *Arphaxad,* אַרְפַּכְשַׁד, *Arpakhshad,* d'après la plupart des interprètes, l'*Arrhapachitis,* contrée de l'Assyrie septentrionale, bornée à l'est par la Médie et au nord par l'Arménie. Quelques-uns ont fait des objections contre cette explication et ont essayé d'y en substituer d'autres ; mais c'est encore la plus vraisemblable. — *Lud,* לוּד, *Loud,* selon Ewald, Keil, Dillmann et autres, les *Lydiens* de l'Asie Mineure, dont l'affinité avec un ancien

23. Les fils d'Aram furent : Us, et Hul, et Géther, et Mes.

23. Filii Aram : Us, et Hul, et Gether, et Mes.

---

empire sémitique, avec les Assyriens, est confirmée par les noms des ancêtres de leurs rois rapportés par Hérodote, I, VII. Dillmann toutefois fait observer qu'il ne faut pas restreindre cette appellation à l'ouest de l'Asie Mineure, mais l'étendre aux contrées situées entre la Lydie et le territoire oriental des Sémites, à la Carie, à la Lycie, à la Pamphylie, à la Cilicie, pour autant qu'elles ne sont pas déjà comprises sous le nom d'Aram, les côtes de l'Asie Mineure dont il s'agit appartenant naturellement à Sem. D'après Fr. Lenormant, par contre, il n'y a de commun entre *Loud* et les Lydiens de l'Asie Mineure qu'une assonance de noms purement fortuite. « Les Lydiens, dit-il, sont un peuple aryen de race et de langage ; et leur position géographique ne correspond aucunement à celle de *Loud,* fils de Schem, qui, d'après son rang dans l'énumération, habitait entre Aschschour et Arphakschad d'une part, et Aram de l'autre. Sur ce qu'est ce dernier, pas de doute possible : son nom a gardé sa signification ethnographique et géographique dans toutes les langues orientales. Seulement, dans toute la Genèse, sa signification est beaucoup moins étendue que plus tard. Qu'on y emploie les noms d'*Aram* simplement, de *Paddan Aram* ou de *Aram Naharaïm,* ces expressions ne désignent jamais (nous en donnerons la preuve dans le livre de cette histoire consacrée aux Israélites) que le pays voisin de Damméseq ou Damas, c'est-à-dire, la Syrie méridionale. Et c'est aussi là que nous maintient la liste des fils d'Aram dans le tableau ethnographique du chapitre X ». Pour le prouver, Fr. Lenormant parcourt cette liste entière, puis, venant à la Syrie du nord, il apporte différentes raisons tendant à établir que c'est par *Loud* qu'elle est représentée ; il ajoute : « Mais ce qui est bien plus sérieux et qui doit entrer au premier rang en ligne de compte pour la solution du problème des deux derniers fils de Schem, c'est que les monuments égyptiens donnent le nom de *Routen* » (correspondant au *Loud* biblique) « à l'ensemble des peuples connus plus tard sous l'appellation générique d'Araméens. Ils distinguent, du reste, ces peuples en deux groupes, sous leur nom commun : le *Routen* inférieur ou *Khar,* qui correspond à l'Aram du tableau ethnographique de la Genèse, en y joignant le pays de Kena'an ou la Palestine ; le *Routen* supérieur, auquel appartient, du reste, plus spécialement et plus en propre, le nom de *Routen,* et que désigne ce nom quand il est employé absolument. C'est la Syrie du Nord, entre la vallée de l'Oronte et l'Euphrate, avec la partie ouest de la Mésopotamie septentrionale, jusqu'à la frontière des Assyriens. Voilà le *Loud* de la Genèse... Dans les sculptures des monuments égyptiens dont l'exécution est la plus soignée, il y a une différence sensible de figure et de costume sous le type commun de race entre les gens du *Routen* inférieur et du *Routen* supérieur, ou du *Khar* et du *Routen,* différence qui justifie la distinction biblique entre *Aram* et *Loud.* Mais elle s'efface de bonne heure : en Egypte, *Routen* devient une appellation traditionnelle des peuples syriens, qui perd tout sens plus précis ; dans les livres hébreux, le nom de *Loud* disparaît, et celui d'Aram s'étend sur son territoire. Les deux nations primitivement distinctes se sont fondues et assimilées. Au VIIIe siècle avant notre ère, après la ruine de l'empire des *Chittim,* leur pays se fond aussi dans l'Aram. C'est qu'en effet, à ce moment, l'aramaïsme devient singulièrement envahissant... » (*Ibid.,* page 288 et suiv.). L'opinion d'un savant tel que Fr. Lenormant, appuyée sur d'aussi fortes raisons, est assurément d'un grand poids, quoiqu'elle paraisse lui être particulière ; du moins je ne l'ai pas rencontrée ailleurs. — *Aram,* אֲרָם, *Aram.* Ce nom a déjà été expliqué avec le précédent. Nous ajouterons seulement une observation de Dillmann, qui est que c'est plus un nom de peuple que de pays, dont la forme fondamentale était *Aram* avec la dernière voyelle brève.

23. — *Us,* עוּץ, *Houts.* Le même nom reparaît dans les généalogies des descendants de Nachor et de ceux des Chorim ; ce qui indique, dit Fr. Lenormant, que des éléments divers s'étaient mêlés dans le peuple qu'il désignait. Parmi les fils de Nachor, *Houts* a pour frère *Bouz,* et les documents assyriens mentionnent, comme deux peuplades situées à côté l'une de l'autre dans le désert à l'est de la Syrie, *Chazou* et *Bazou.* Jérémie parle d'un pays de *Houts* touchant à celui d'Edom du côté du nord, et c'est bien là qu'est la scène du livre de Job. D'un autre côté, le Chazou des inscriptions cunéiformes assyriennes est plutôt voisin de la Trachonitide, où l'historien juif Josèphe place le Houts fils d'Aram. Enfin, Ptolémée parle d'une peuplade d'*Æsites* (Αἰσῖται) ou *Ausites* errant dans le désert à l'ouest de l'Euphrate. Tout ceci, conclut Lenormant, donne l'idée d'un peuple qui s'est formé dans l'est de Damas et de la Trachonitide, et s'est ensuite brisé en plusieurs tronçons répandus sur différents points du désert de

24. At vero Arphaxad genuit Sale, de quo ortus est Heber.
25. Natique sunt Heber filii duo; nomen uni Phaleg, eo quod in diebus ejus divisa sit terra; et nomen fratris ejus Jectan.
26. Qui Jectan genuit Elmodad, et Saleph, et Asarmoth, Jare,

24. Mais Arphaxad engendra Salé, de qui est né Héber.
25. Et deux fils naquirent à Héber : le nom de l'un fut Phaleg, parce que de son temps la terre fut divisée; et le nom de son frère fut Jectan.
26. Ce Jectan engendra Elmodad, et Saleph, et Asarmoth, Jaré,

---

Syrie. — *Hul*, חול *Choul*. Ce nom est, selon Fr. Lenormant, celui du pays de *Choul* ou *Choula*, placé par les géographes arabes entre les contrées antiques de Bashan et de Gholan. Le territoire de la population ainsi désignée devait s'étendre jusqu'où est située *Chouleh*, sur le lac Mérom. — *Gether*, גֶּתֶר, *Géther*, ne se rencontre plus ailleurs dans l'Ancien Testament. Les Arabes le donnent pour la souche des peuples de *Themoud* et de *Djadis*, sans qu'on soit en mesure d'apprécier la valeur de cette tradition. Selon Fr. Lenormant, Géther correspond vraisemblablement ici au canton que la géographie classique appelle *Iturée*. — *Mes*, מַשׁ, *Mash*, au lieu de quoi on lit *Méshekh* I Chron. (Paral.) I, 17, est combiné par les uns, depuis Bochart, avec le mont *Masius* au nord de Nisibe, qui sépare les montagnes d'Arménie de la Mésopotamie; par d'autres, avec la Mésène. Cfr Fürst, *Hebr. u. chald. Hdwœrterb.*, au mot מַשׁ. Selon Fr. Lenormant, « la question est tranchée en faveur de la Mésène par ce fait, que les inscriptions cunéiformes assyriennes y placent un peuple d'*Arami* ou Araméens; cette fraction de la famille sémitique y avait établi de très bonne heure une de ses tribus; peut-être même avait-ce été là le berceau premier d'où sa majeure part avait émigré pour la Syrie » (*Ibid.*, p. 289).

24. — *Arphaxad genuit Sale*, Shélach, *de quo*... Quoique ces noms désignent des personnes, comme tous ceux de ce tableau qui ne s'appliquent pas à des peuples, leur sens est à la fois géographique et historique. « Ils représentent, dit Fr. Lenormant, les premiers faits de la migration d'est en ouest de ce groupe des descendants de Schem après la constitution de son individualité propre et avant sa division en deux courants divergents. *Arpa-Kschad* signifie *limite du Chaldéen*, ou plutôt *limitrophe du Chaldéen*: c'est l'indication du point où fut le berceau du groupe. *Schélach* (שֶׁלַח), nom donné comme celui de son fils, exprime l'*impulsion en avant*, la mise en marche de ce rameau de populations, sortant de son premier séjour pour se porter vers l'occident. A la génération suivante, 'Eber (עֵבֶר, *Héber*) représente le *passage au delà* (de l'Euphrate), qui dut en effet avoir lieu pour permettre aux Yaqtanides de gagner l'Arabie et aux Térachites de s'établir autour d'Our des Kasdim ou Chaldéens, qui fut le point de départ de leur dernière migration. Il rappelle aussi que les populations de la Syrie, en vertu de ce même fait, donnèrent aux Térachites, quand ils vinrent s'établir au milieu d'elles, le nom de *Hébrim* ou *Beni Héber*, c'est-à-dire, les gens venus d'au delà du fleuve, d'où l'on a fait *Hébreux* » (*Ibid.*, p. 283).

25. — *Eo quod in diebus ejus divisa sit terra* : « parce qu'en ses jours », de son temps, « s'est divisée la terre », c'est-à-dire, sa population, à la suite de la construction de la tour de Babel, ci-apr., XI, 8. — *Phaleg*. פֶּלֶג, *Péleg*, « division, séparation », de פָּלַג, *diviser, séparer*. Phaleg a pu donner son nom à la ville de *Phalga*, située sur l'Euphrate, assez près de l'embouchure du Chaboras dans ce fleuve. « C'est à la génération après Héber, autrement dit après le passage sur la rive droite de l'Euphrate, que s'opère la division du tronc ethnique en deux rameaux. Le représentant de celui d'où sortirent les Térachites est *Péleg (Phaleg)*, dont le nom exprime l'idée de *division*, et le texte sacré insiste sur cette signification; le représentant du rameau qui prend dès lors sa route vers l'Arabie a un nom ethnique, *Yaqtan*. *Yaqtan* (יָקְטָן, *Yoqtan, Jectan*) revêt dans la tradition arabe la forme *Quachtan*, qui est le nom d'un canton situé dans le nord du Yémen, sans doute celui d'où rayonnèrent toutes les tribus de cette race qui se superposèrent aux anciens habitants chamites sur le littoral arabe de la mer d'Oman. Les peuples yaqtanides ou quachtanides constituent dans la péninsule arabique la couche de populations que les traditions recueillies par les musulmans appellent *Moute'arriba* ». (*Id.*, *ibid.*).

26. — *Qui Jectan genuit Elmodad*... L'auteur ne donne ici que les descendants de Jectan; ceux de Phaleg, ancêtres immédiats d'Abraham, sont réservés pour le cha-

27. Et Aduram, et Uzal, et Décla,
28. Et Ebal, et Abimaël, Saba,
29. Et Ophir, et Hévila, et Jobab : Tous ceux-là sont fils de Jectan.

27. Et Aduram, et Uzal, et Decla,
28. Et Ebal, et Abimael, Saba,
29. Et Ophir, et Hevila, et Jobab : omnes isti filii Jectan.

---

pitre suivant, où le document inséré sous le titre de *Générations de Sem* nous conduira jusqu'au père du peuple de Dieu, dont il peut être appelé la généalogie. « L'auteur biblique compte treize fils de Yaqtan ou peuples principaux issus de cette souche. *Almodad* (*Elmodad*), dont le nom présente l'article arabe *al ;* ce sont probablement les *Djor'hom* de la tradition arabe, l'une des plus puissantes nations issues de Qachtan, qui habitait une portion du 'Hedjâz, et dont les rois légendaires sont presque tous désignés par l'appellation de *Modhdadh*. — *Schaleph* (*Saleph)* correspond bien manifestement aux *Salapeni* de la géographie classique et au canton actuel de *Salfieh,* au sud-ouest de Çan'âa » (*Id., ibid.*). — *Asarmoth,* חֲצַרְמָוֶת, *Chatsarmaveth*, c'est-à-dire, le *vestibule de la mort,* est le *Hadhramaout,* au sud-ouest de l'Arabie, près de la mer des Indes, ainsi appelé, selon Dschauhari, à cause de l'insalubrité du climat. C'est le pays des *Chatramotites* des Grecs. — *Jare,* יֶרַח, *Yérach* (*mois,* peut-être aussi anciennement *lune, nouvelle lune*), comme qui dirait, *peuple de la lune.* « Les commentateurs hésitent pour l'application de ce nom entre les *Benou-Helal* ou *fils de la nouvelle lune,* ancien peuple du nord du Yémen, les Alilécns de la géographie classique, et la région du Djebel-Qamar, la *montagne de la lune,* dans le 'Hadhramaout oriental » (*Ibid.,* p. 285). Encore n'est-il pas sûr que la vérité se trouve dans aucune de ces hypothèses.

27. — *Aduram,* הֲדוֹרָם, *Hadoram.* « Pas de doute, dit Fr. Lenormant, que *Hadoram* ne corresponde aux *Adramites* des géographes classiques, donnés pour voisins des *Chatramotites,* mais distincts d'eux ». (*Ibid.*). Dillmann conteste cependant cette identification. — *Uzal,* אוּזָל *Ouzal,* « représente le canton du Yémen où est située la ville de Çan'âa, que les traditions arabes affirment s'être appelée *Aouzal* jusqu'à la conquête éthiopienne du ve siècle de l'ère chrétienne ». (*Id., ibid.).* — *Decla,* דִּקְלָה, *Diqlah,* c'est-à-dire, *palmier,* peut-être, selon Knobel, Fr. Lenormant et autres, les habitants du wadi Nedjran, au sud de Kahtan, qui rendaient au palmier, dont le pays abondait, des honneurs divins. La situation de cette contrée conviendrait fort au groupement de *Diqlah* avec les noms voisins.

28. — *Ebal,* עוֹבָל, *Hobal,* nom pour lequel on lit dans I Chron. (Vulg., Paral.) I, 22, *Hébal,* qui peut se prononcer *Gébal,* est rapproché par Knobel, Lenormant et autres, des *Gébanites* de Pline, qui habitaient à l'ouest du pays d'Aouzal, sur le bord de la mer, et dont la capitale, Tamna, était une si grande ville qu'elle comptait jusqu'à soixante-cinq temples. — *Abimael,* אֲבִימָאֵל, *Abimael,* c'est-à-dire, *père de Mael,* se rapporte vraisemblablement à *Mali,* que Théophraste compte parmi les quatre contrées célèbres par leurs aromates. Il représente, selon Fr. Lenormant, un des cantons du pays de Mahrah, la région principale de production de l'encens. — *Saba,* שְׁבָא *Sheba,* le peuple des *Sabéens,* si fameux par ses aromates, avec sa capitale *Saba* ou Mareb, la *Mariaba regia* de Pline.

29. — *Ophir,* אוֹפִר, *Ophir.* « Il ne saurait être ici question, dit Fr. Lenormant, de l'Ophir indien, du pays d'Abhira, près des bouches de l'Indus ; mais la conjecture la plus vraisemblable, au sujet de l'Ophir arabe, est que ce nom avait été appliqué dans l'usage à la région qui servait d'entrepôt ordinaire aux produits de l'Ophir indien, c'est-à-dire, aux alentours du port de 'Aden, où les vaisseaux de l'Inde avaient l'habitude d'apporter leurs marchandises, qu'y prenaient d'autres vaisseaux faisant la navigation de la mer Rouge. Et en effet, nous voyons dans les géographes classiques la province du Yémen, qui s'étend le long du détroit de Bal-el-Mandeb, depuis Muza (aujourd'hui Maouschid) jusqu'à Aden, appelée pays de *Maphar,* appellation qui reproduit celle d'Ophir, avec une préformante *m* très fréquente dans les noms de lieux sémitiques » (*Ibid.*). Cfr Dillmann. Cependant Delitzsch pense qu'il s'agit ici de la côte occidentale de l'Inde, la plus voisine pour les Phéniciens, de sorte qu'il faut admettre avec Josèphe que les Jectanides se sont étendus jusque-là. Il se range donc à l'opinion de Lassen et de Ritter, qui est aussi celle qui me paraît la plus probable. — *Hevila,* חֲוִילָה, *Chavilah.* « *Chavilah* est, dit Fr. Lenormant, le pays de Khaôulân, dans le nord du Yémen, touchant à la frontière du 'Hedjâz : c'est jusque-là, est-il dit plus loin dans la Genèse, XXV, 18, que s'étendirent au sud les tribus de la descendance d'Ismaël »

30. Et facta est habitatio eorum de Messa pergentibus usque Sephar montem orientalem.

31. Isti filii Sem, secundum cognationes, et linguas, et regiones, in gentibus suis.

32. Hæ familiæ Noë juxta populos et nationes suas. Ab his divisæ sunt gentes in terra post diluvium.

30. Et ils habitèrent à partir de Messa jusqu'à la montagne de Séphar, à l'orient.

31. Tels sont les fils de Sem, selon leurs parentés, leurs langues, leurs régions et leurs peuples.

32. Telles sont les familles issues de Noé, selon leurs peuples et leurs nations. D'elles se sont formés les divers peuples sur la terre, après le déluge.

(*Ibid.*, p. 286). Cependant Keil objecte que la situation de cette contrée ne s'accorde pas avec ce passage de la Genèse, ni avec le fait raconté II Sam. (Vulg., Reg.) xv, 7. A ces deux passages répond mieux, selon lui, le rapprochement des Χαυλοταῖοι, que Strabon, XVI, 767, nomme comme habitant entre les Nabatéens et les Hagristes, aux confins de l'Arabie Pétrée. Dillmann concilie les deux opinions en disant qu'il est fort possible que ce peuple, répandu au loin, ait laissé dans les deux endroits des vestiges de sa présence. — *Jobab*, יוֹבָב, *Yobab*, nom que Fr. Lenormant croit altéré et devoir se corriger en *Yobar* : « car Ptolémée, dit-il, mentionne des Ἰαβχρῖται dans l'Arabie méridionale, et les traditions arabes enregistrent un peuple *Wabar* issu de Qa'htan, qui habitait à l'orient de 'Aden jusqu'à la frontière de 'Hadhramaout » (*Ibid.*). D'autres proposent, au contraire, de changer le Ἰωβαρ-ῖται de Ptolémée en Ἰωβαβῖται, correction que Dillmann rejette comme trop violente.

30. — *Et facta est habitatio eorum de Sephar*... « Ces points géographiques, dit Fr. Lenormant, sont bien clairs : *Mescha* (*Méssa*) est la Mésène de la géographie classique, le *Maisân* des écrivains syriaques, auprès de l'embouchure commune de l'Euphrate et du Tigre, avec le *Mésalik* de nos jours, c'est-à-dire, la partie du désert actuellement habitée par la grande tribu arabe des Benou-Lam, qui s'étend immédiatement en arrière de la contrée fertile du 'Iraq-'Araby ; *Sephar* est le *Saphar* des géographes grecs et latins, qui fut un temps la capitale des Sabéens, le *Zhafâr* d'aujourd'hui ; quant à la *montagne de l'Orient*, cette désignation, par rapport à la péninsule arabique, a trait évidemment au massif montueux et fortement relevé du Nedjd. Ainsi les indications de la Genèse déterminent pour l'habitation des Yaqtanides une vaste zone qui traverse toute l'Arabie et comprend, à partir du Mésalik, le Djebel-Schommer, le Nedjd, le midi du 'Hedjâz, le Yémen, le 'Hadhramaout et le Mahrah » (*Ibid.*, p. 284). — Avec les Joctanides se termine l'inestimable tableau ethnographique donné par la Genèse. Le verset 31 est la conclusion de la généalogie des Sémites, et le verset 32, celle de tout le tableau. Dans la troisième partie, la ligne généalogique à laquelle appartiennent spécialement les promesses est conduite jusqu'à Phaleg. Tout ce qui concerne les autres descendants de Sem est terminé, et l'espace est maintenant libre pour poursuivre, au chap. xi, 10, sa généalogie depuis Phaleg jusqu'à Abraham et au peuple de Dieu, qui est l'objet spécial de cette histoire. En même temps est préparée, par l'explication donnée au verset 25 du nom de Phaleg, l'histoire qui va suivre de la division de la famille humaine en différents peuples et en différentes langues. Cet évènement arriva, comme il résulte du rapprochement du chap. x, 25, avec le chap. xi, 10 et suiv., cent ans après le déluge.

32. — *Ab his divisæ sunt gentes*.... ; c'est-à-dire : d'eux sont sorties les nations qui se sont séparées sur la terre.

CHAPITRE XI.

Tour de Babel et confusion des langues, ℣℣. 1-9. — Tableau généalogique des descendants de Sem jusqu'à Tharé, père d'Abram, ℣℣. 10-26. — Tharé va, avec Abram son fils et Lot son petit-fils, s'établir à Haran, ℣℣. 27-32.

---

1. Or il n'y avait sur la terre qu'une langue et qu'une manière de parler.
2. Et lorsqu'ils partirent de l'orient, ils trouvèrent une campagne dans la terre de Sennaar, et ils y habitèrent.

3. Et l'un dit à l'autre : Venez, fai-

1. Erat autem terra labii unius, et sermonum eorumdem.
2. Cumque proficiscerentur de oriente, invenerunt campum in terra Sennaar; et habitaverunt in eo.

Sap. 10. 5.

3. Dixitque alter ad proximum

1. *La tour de Babel; confusion des langues et dispersion des peuples.* XI, 1-9.

1. — *Erat autem terra labii unius*... Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et toute la terre était mêmes lèvres et mêmes paroles », parlait la même langue. La terre est prise pour ses habitants. L'unité de langage était une suite de l'unité d'origine.

2. — *Cumque proficiscerentur de oriente*... : lorsque les descendants de Noé, déjà considérablement multipliés, « partirent de l'orient », des contrées voisines des montagnes d'Ararat en Arménie, où nous avons vu que s'était arrêtée l'arche après le déluge. L'Arménie était effectivement à l'orient par rapport aux Hébreux et au pays où Moïse écrivait. L'historien sacré indique simplement le point d'où les hommes partirent, celui où il les avait laissés à la sortie de l'arche, sans s'expliquer sur la direction qu'ils prirent, par la raison que son but n'est pas tant de nous les montrer dans telle ou telle contrée particulière que de raconter comment et à quelle occasion, du lieu de leur séjour primitif, ils se dispersèrent dans toutes les contrées de l'univers. Au lieu de : « lorsqu'ils partirent de l'orient », Knobel, Delitzsch, Keil, etc., traduisent l'hébreu par : « lorsqu'ils partirent vers l'orient », proprement : du côté de l'orient. Mais, outre que le sens de la Vulgate et des Septante est celui que présente le plus naturellement l'expression de l'original, מִקֶּדֶם, et qui convient le mieux au contexte, si l'auteur avait voulu nous apprendre de quel côté ils se dirigèrent, ce n'est pas vers l'orient, mais bien plutôt vers le midi qu'il les aurait fait marcher, quoiqu'il soit vrai que la terre de Sennaar est plus à l'orient que l'Arménie. — *Invenerunt campum;* d'après l'hébreu : « vallem », *in terra Sennaar*. Cette terre répond en général à la Babylonie des Grecs et des Latins, mais s'étend plus loin au nord. Voy. Knobel, *Vælkertaf.*, p. 340 et suiv. Par la vallée que les descendants de Noé y trouvèrent, il faut entendre, non un espace entre deux montagnes, mais une vaste plaine, comme l'appelle Hérodote, I, 178 : κέεται ἐν πεδίῳ μεγάλῳ. Au reste, pour des gens qui descendaient des montagnes, c'était une véritable vallée.

3. — *Venite,* הָבָה, « sus ! » C'est encore la même expression du texte qui est rendue par « venite » aux ℣℣. 4 et 7. — *Faciamus lateres.* « L'assyriologue qui lit ces paroles dans le texte hébreu de la Genèse, *nilbenâ lebênim,* « faisons des briques », croit lire une phrase assyrienne. *Usalbina libittu,* « je « fis faire des briques », dit Sargon, employant le même verbe et le même substantif, et parlant, à plusieurs siècles de distance, comme ses ancêtres, dans ce pays immobile de l'Orient. La plaine de Babylone étant un terrain d'alluvion, la pierre y fait totalement défaut, le bois même y est rare et de mauvaise qualité, de sorte que les premiers hommes, et aussi plus tard les fiers conquérants qui élevèrent en ces lieux la ville la plus grande et la plus magnifique du monde ancien, ne purent employer comme matériaux de leurs monuments que de l'argile ». (M. Vigouroux, *la Bible,* etc., t. I[er], p. 340). — *Et coquamus eos igni*... Les briques cuites au feu sont opposées aux briques simplement séchées au soleil, dont sont faits en Orient les bâtiments ordinaires. Le bitume ou l'asphalte, dont on se servit au lieu de mortier pour les lier ensemble, abondait dans la

suum : Venite, faciamus lateres, et coquamus eos igni. Habuêruntque lateres pro saxis, et bitumen pro cæmento ;

4. Et dixerunt : Venite, faciamus nobis civitatem, et turrim, cujus culmen pertingat ad cœlum ; et celebremus nomen nostrum antequam dividamur in universas terras.

5. Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim quam ædificabant filii Adam,

6. Et dixit : Ecce, unus est populus, et unum labium omnibus, cœperuntque hoc facere, nec desistent a cogitationibus suis, donec eas opere compleant.

ℵ7. Venite igitur, descendamus, et

sons des briques et cuisons-les au feu. Et ils eurent des briques pour pierres, et du bitume pour ciment ;

4. Et ils dirent : Venez, faisons-nous une ville et une tour dont le faîte atteigne le ciel, et rendons célèbre notre nom avant que nous nous dispersions sur toute la terre.

5. Or le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam ;

6. Et il dit : Voilà que ce n'est qu'un peuple, et il n'y a qu'un langage pour tous ; et ils ont commencé à faire cette œuvre, et ils ne se désisteront pas de leurs projets jusqu'à ce qu'ils les aient accomplis.

7. Venez donc, descendons, et con-

Babylonie. Ces matériaux, qui sont aussi ceux dont Hérodote et les autres historiens pofanes nous apprennent qu'a été construite Babylone, sont encore visibles dans ses ruines. Il résulte cependant des récentes investigations que, pour les masses intérieures des constructions, on se servait aussi de briques séchées à l'air et de mortier ordinaire, tandis que l'asphalte était principalement employé pour les parties extérieures.

4. — *Et turrim cujus culmen pertingat ad cœlum*. A la lettre dans l'hébreu : « et une tour, et que sa tête », son sommet, à savoir, de cette tour, « soit dans les cieux », s'élève jusque-là. Ici, où tout est bref et serré, mais très pittoresque, ce n'est pas une simple hyperbole : c'est le langage de l'orgueil, qui ne voit rien au-dessus de ses forces et voudrait effectivement faire disparaître les limites qui séparent la terre du ciel. — *Et celebremus nomen nostrum*. L'hébreu : « et faisons-nous un nom ». Cette expression signifie ici, comme partout ailleurs, se faire un renom, de la célébrité, par un acte propre à l'établir et à la conserver, et non un *signe* de ralliement, comme le veulent quelques-uns. — *Antequam dividamur in universas terras*. Le véritable sens du texte est : « de peur que nous ne soyons dispersés sur la face de toute la terre », paroles qui se rapportent principalement à la première partie du membre de phrase précédent. Elles énoncent le but ultérieur qui, après l'orgueil et la vaine gloire, pousse les hommes à cette entreprise. Cette ville et cette tour doivent être, dans leur pensée, un centre de ralliement d'autant plus propre à les tenir étroitement unis, que le souvenir et la fierté d'avoir eu part à cet ouvrage aussi glorieux que gigantesque resteront toujours vivants dans leurs cœurs, et se transmettront de génération en génération.

5. — *Descendit autem Dominus ut videret*... C'est une expression anthropopathique, qui représente l'intervention de Dieu sous la figure d'un juge procédant d'abord à la connaissance d'une affaire, ensuite prononçant sa sentence et infligeant le châtiment aux coupables. — *Filii Adam*, ou, d'après l'hébreu : « les fils des hommes », ainsi appelés par opposition à Dieu.

6. — *Et unum labium*, eadem lingua, *omnibus*, לְכֻלָּם, « à eux tous ». — *Cœperuntque hoc facere*... A la lettre d'après l'hébreu : « et c'est ici leur commencement de faire », la construction de cette ville et de cette tour est leur première entreprise ; mais ce n'est qu'un commencement : encouragés par le succès, ils iront plus loin : « et maintenant », avec la force que leur donne cette unité, « il n'y aura pour eux d'obstacle à rien de ce qu'ils entreprendront de faire », il ne leur viendra à l'esprit aucun projet dont ils ne puissent venir à bout, de sorte qu'ils dépasseront toutes les bornes et pourront entraver l'exécution des plans divins. לֹא־יִבָּצֵר מֵהֶם, proprement : « non præscindetur ab eis », scil. quominus assequi vel exequi valeant, quidquid moliti fuerint. Le sens de l'original est ainsi beaucoup plus étendu que celui de la Vulgate, qui ne va pas au delà de l'entreprise actuelle.

7. — *Venite igitur*. « Igitur » n'est pas dans le texte, mais seulement הָבָה, « sus ! » Selon Rashi, Delitzsch et autres, il y a dans

fondons là leur langue, de sorte que confundamus ibi linguam eorum, ut

ce dernier mot une allusion ironique à son emploi par les hommes aux ℣℣. 3 et 4. — *Descendamus et confundamus ibi linguam eorum.* Sur ce pluriel, voyez plus haut, I, 26, note. Confondre leur langue était en même temps confondre leur orgueil, et les mettre dans la nécessité de se séparer et d'abandonner leur entreprise. Cette confusion des langues est, selon l'observation de D. Calmet, un des plus grands miracles qui soient rapportés dans les saintes Ecritures. En effet, changer, transformer la mémoire, l'imagination, l'esprit d'une multitude d'hommes, leur ôter l'habitude prise depuis un grand nombre d'années, depuis l'enfance, d'employer certains mots pour signifier certaines choses, et y substituer une habitude toute différente, c'est sans doute un prodige étonnant. Il est vrai que plusieurs ont essayé d'expliquer ce fait d'une manière naturelle; mais c'est en faisant violence au texte, qui indique clairement dans la confusion des langues l'effet d'une intervention immédiate de la Divinité. C'est aussi l'aspect sous lequel cet évènement se présente dans les souvenirs des peuples, et plus clairement encore dans leurs langues mêmes, qui s'y rattachent les unes de plus près, les autres de plus loin. A la vérité, le trouble introduit par le péché dans l'unité primordiale de la manière de sentir, d'imaginer, de penser et de vouloir, ainsi que dans les organes corporels, devait aussi amener naturellement plus ou moins dans la langue primitive de l'humanité le trouble et la confusion, ou son partage en diverses langues de peuples et de tribus; mais ce résultat, qui se serait produit insensiblement, n'a pas été seulement précipité, il a été poussé beaucoup plus loin dans cette occasion, si bien que les différences entre les langues l'ont emporté sur les ressemblances, qui sont encore allées sans cesse en s'affaiblissant. — C'est ce que confirment les recherches de la linguistique moderne. L'analyse approfondie des éléments primitifs du langage a conduit plusieurs savants distingués à cette conclusion, que les nombreux phénomènes d'attraction et de répulsion entre les langues ne peuvent s'expliquer que par quelque hypothèse analogue à l'évènement raconté par Moïse. Tel est le sentiment de Herder, Niebuhr, Abel Rémusat, etc. « De même, dit Mgr Wiseman après avoir rapporté leurs témoignages, que ces masses groupées, mais désunies, que les géologues considèrent comme les ruines des montagnes primitives, les différents dialectes du globe nous apparaissent comme les débris d'un vaste monument appartenant à l'ancien monde. L'exacte régularité de leurs fentes en plusieurs parties, les veines d'apparences semblables qui se prolongent de l'une à l'autre, prouvent que ces fragments ont été autrefois réunis de manière à former un tout; tandis que les lignes nettes et abruptes des points de séparation prouvent qu'ils n'ont pas été divisés par l'action d'une cause lente et graduelle, mais par quelque convulsion violente qui les a subitement brisés » (*Diss. sur les rapp.*, etc., 1[er] disc.). — Tel est en particulier le phénomène que présentent les langues sémitiques et indo-germaniques, dont les nombreuses affinités sous le rapport des racines et de la contexture ne sauraient être niées. « Il faut maintenant admettre, écrivait à Fr. Delitzsch M. Eugène Burnouf, que des rapports secrets, mais réels, unissent le groupe des langues sémitiques à celui des langues sanscritiques » (Cité par Delitzsch, *die Genesis*, p. 318). — Il y a néanmoins des langues qui semblent n'avoir guère conservé d'autres rapports entre elles que ceux qui résultent nécessairement du fond de conformité que présentent l'esprit humain et l'appareil vocal chez tous les peuples. C'est une limite que ne saurait dépasser la confusion des langues, puisque ce fonds commum appartient à la nature même de l'homme, de l'intelligence duquel surtout le langage est tout à la fois l'œuvre et l'expression. — Quant à la langue primitive, qui précéda la confusion des langues et resta la base de celles qui en sortirent, les docteurs de la Synagogue, les Pères de l'Eglise, et, parmi les modernes, quoique avec quelque restriction, Pareau, *Institut.*, p. 25; Baumgartem. *Theol. Comment.*, z. *A. T.*, t. I[er], p. 155 et suiv.; Hævernick, *Hist. Krit. Einleit. in d. A. T.*, I[er] Th., 1[e] Abth., p. 160 et suiv. (2[e] éd.), pensent que c'est l'hébreu, qui s'est conservé dans la postérité d'Héber. La principale raison sur laquelle ils s'appuient est la multitude de noms propres des temps les plus anciens qui ont manifestement leurs racines dans la langue hébraïque, ou qui indiquent cette origine par des paronomasies ou des étymologies en rapport avec les évènements: par exemple, le nom de la femme, Gen. II, 23; celui d'Eve, *ibid.*, III, 20; ceux de Caïn, de Seth, *ibid.*, IV, 1, 25; de Japheth, *ibid.*, IX, 27; de Phaleg, *ibid.*, X, 25, etc. Les adversaires de ce sentiment croient détruire la force de cette preuve et rendre suffisamment compte du fait allégué en prétendant que les noms se sont transformés avec la langue en conservant leurs significations et en adaptant leurs sons aux nouvelles raci-

non audiat unusquisque vocem proximi sui.

l'un n'entende plus la parole de son prochain.

nes, sans que la vérité de l'histoire en ait reçu d'atteinte. Ainsi, disent-ils, qu'on appelle le premier fils d'Adam קַיִן (*Qayin, Caïn*) de קָנָה (*qânâh*), *acquérir*, ou Κτησίας, de κτᾶσθαι, la différence produite dans le son empêche-t-elle que le nom ne reste identique? Mais Walton a déjà répondu avec raison que, s'il arrive assez souvent qu'un auteur qui écrit ou transporte dans sa langue l'histoire d'une autre nation traduise ainsi des noms d'emplois ou de dignités, et même quelquefois des noms propres lorsque quelque circonstance particulière le demande, ce n'est cependant jamais un procédé constant, et il défie de citer un seul écrivain qui l'ait suivi, surtout sans rien qui en avertisse, dans tout le cours d'une histoire. — En outre, on objecte que l'hébreu était, non la langue des descendants d'Héber, mais celle des Chananéens, qu'Abraham lui-même, qui parlait l'araméen, dut apprendre en arrivant dans leur pays, de sorte qu'il y aurait relativement plus de fondement dans l'opinion des écrivains syriens, arabes et persans, qui prétendent que l'araméen ou nabatéen est la langue primitive, conservée à Babylone même après la confusion. Mais, l'araméen et l'hébreu ne différant entre eux que comme des dialectes d'une même langue, il résulterait seulement du fait en question que la langue primitive n'est peut-être pas tout à fait l'hébreu sous la forme qui s'offre à nous dans la Bible, mais sous celle qu'il présentait avant de s'être divisé en plusieurs branches, c'est-à-dire, une langue identique au fond, avec les mêmes racines et le même génie, ce qui suffit pleinement. — Une autre objection est tirée de la triple période de formation que, d'après le système philologique regardé comme le plus vraisemblable, les langues doivent parcourir pour arriver à leur développement le plus avancé. Elles commencent par être *monosyllabiques*, comme l'est encore le chinois, deviennent ensuite *agglutinantes* par la juxtaposition des monosyllabes, qui se réunissent en conservant chacun son sens primitif, de la même manière qu'en français, par exemple, le mot *porte-plume*, et enfin *flexionnelles*, exprimant diverses modifications du sens, comme le genre, le nombre, le temps, la manière, etc., par des terminaisons ou des préformantes qui s'ajoutent à la racine. Or l'hébreu est une langue flexionnelle, de sorte qu'elle ne peut pas être la langue primitive parlée dans le paradis terrestre. Il est vrai que, à supposer la vérité du système dont il s'agit, la langue du jardin d'Eden n'aurait pu être l'hébreu sous sa forme biblique, mais bien dans son fond et quant à ses racines, auquel cas on pourrait encore dire en toute vérité que c'est la première langue. Mais j'avoue que ce système me semble au moins très douteux, et que je ne conçois guère l'hébreu, non plus que le grec, dépourvu de toute flexion et uniquement composé de monosyllabes. — Delitzsch objecte encore que les langues sémitiques, nonobstant les avantages qui leur sont particuliers, sont, sous le rapport de la richesse et de la flexibilité, inférieures à d'autres, telles que les langues indo-germaniques, et ne remplissent pas à beaucoup près l'idée que nous devons nous former de la perfection de la langue primitive, de la langue du paradis terrestre. Mais ce n'est que par un préjugé sans fondement réel qu'on regarde la langue primitive comme ayant déjà dû être, sous tous les points de vue, une langue parfaite. La langue de l'innocence et du bonheur n'avait pas précisément besoin de formes si développées et d'un si riche vocabulaire. Elle devait exprimer l'homme tel qu'il était alors, dans la parfaite harmonie de sa nature, et par là même porter le cachet d'une haute pureté et simplicité. C'est aussi le caractère des langues sémitiques, et en particulier de celle qui en est le type le plus pur, la langue hébraïque. De plus, comme les racines verbales des langues sémitiques tiennent le milieu entre le monosyllabisme et le polysyllabisme indo-germanique, qu'elles portent à un haut degré le caractère de formation immédiate et par onomatopée, avec la propriété de rendre sensibles les choses spirituelles et de spiritualiser les choses sensibles, elles se montrent déjà par là comme tenant au moins de très près aux formes fondamentales et primitives du langage. — A ceux qui jugent impossible ou du moins invraisemblable que la langue parlée par Adam se soit conservée jusqu'à la construction de la tour de Babel, je me contenterai d'opposer l'exemple de la langue grecque, qui n'était certainement plus dans son enfance lorsque Homère en fit l'interprète de son génie, et qui a traversé sans altération substantielle la longue suite de siècles qui s'est écoulée depuis lors jusqu'à l'invasion turque au XVe siècle, et, malgré tout ce qu'elle a eu à souffrir de la barbarie qui s'est appesantie alors sur la Grèce, est encore très reconnaissable dans le grec moderne. C'est donc une durée d'environ trois mille ans au moins qu'il faut lui reconnaître. A combien plus forte raison la langue primitive a-t-elle

8. Et c'est ainsi que le Seigneur les dispersa de ce lieu dans toute la terre, et ils cessèrent de bâtir la ville.

9. C'est pourquoi elle fut appelée

8. Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco in universas terras, et cessaverunt ædificare civitatem.

9. Et idcirco vocatum est nomen

---

pu, dans cet immobile Orient et sous l'empire de circonstances bien plus favorables, prolonger son existence pendant un laps de temps beaucoup moindre! Mais cette langue a-t-elle péri lors de la confusion de Babel? C'est l'opinion de Keil, de Delitzsch et autres, mais qui ne repose sur aucun fondement solide.

8. — *Atque ita,* confundendo eorum linguam, *divisit eos Dominus*... Le mot « ita » n'est pas dans le texte; la Vulgate l'a ajouté par manière d'explication. L'exécution du divin décret est présentée ici dans ses suites. La confusion que Dieu mit dans le langage des hommes les obligea à se séparer et à se disperser. C'est ainsi que leur entreprise eut précisément pour résultat l'inconvénient qu'elle était destinée à prévenir. Il y en a qui ne voient dans cette confusion des langues qu'une simple mésintelligence survenue entre les constructeurs de la tour; mais cette explication fait évidemment violence au texte, comme il paraît surtout par le rapprochement du verset 7 avec le verset 1. Aussi la plupart des Pères et des commentateurs entendent-ils la confusion dont il s'agit dans le sens d'un changement subit opéré dans le langage, et par suite duquel les hommes cessèrent de se comprendre l'un l'autre. — *Et cessaverunt ædificare civitatem.* Ils cessèrent de la bâtir en commun et d'après le plan qu'ils avaient primitivement formé; ce qui n'exclut pas la reprise et la continuation de ce travail sur un plan plus restreint par ceux qui restèrent.

9. — *Et idcirco vocatum est nomen ejus Babel*... בָּבֶל *Babel,* contracté de בַּלְבֵּל *balbel,* « confusion »; de בָּלַל, *confondre.* A côté de cette origine et de cette étymologie, les explications *Bâb Bel,* « porte de Belus », ou, en prenant *bâ* comme mis pour בֵּית (l'abréviation de בֵּית en *bé* et *bâ* étant ordinaire), *maison de Bel,* peuvent d'autant moins être prises en considération que la dérivation ἀπὸ τοῦ Βήλου, dans l'*Etymol. magn.* et les auteurs persans et nabatéens, repose sur le mythe qui attribue à Bel la fondation de la ville, et que les inscriptions cunéiformes donnent plutôt, quoique non constamment - *Bab-Il* « porte de Dieu », étymologie toutefois qui n'est que factice. Moïse nous a conservé la vraie forme primitive et le véritable sens du nom de Babel, qu'il n'appelle point *Bab-ilu, Bab-êl,* mais *Babel* (avec un *e* bref), *confusion,* et non *porte de Dieu.* C'est ce que M. Oppert a victorieusement établi dans son cours d'épigraphie assyrienne au Collège de France. Par une exception assez rare dans deux langues aussi semblables que l'hébreu et l'assyrien, il se trouve que le nom de Babel est de formation exclusivement assyrienne. L'assyrien offre cette particularité, de composer des substantifs en redoublant la première radicale, tandis que l'hébreu les forme ordinairement par la répétition des deux consonnes constitutives de la racine. Ainsi, de QADAD, « incliner » l'assyrien fait QAQQADU « sommet de la tête, tête, zénith », et l'hébreu, QODQOD, « sommet de la tête ». D'après cela, suivant les lois de la langue hébraïque, de même que de GALAL, *rouler,* Josué appela *Gilgal* (Galgala) le lieu où il fit *rouler* douze pierres en mémoire du passage du Jourdain, de même le nom de Babylone, formé de *balal,* aurait été, non pas *Babel,* mais *Bilbal* ou *Bilbul. Bilbul* est en effet le mot rabbinique qui signifie *confusion.* Or concevrait-on que les Hébreux eussent abandonné, dans la formation d'un mot, l'usage de leur langue, qui leur était familier, pour celui d'une langue qui leur était inconnue, et avec lequel ils se seraient néanmoins trouvés pleinement d'accord? Il y a plus : l'étymologie donnée par Moïse à Babel est confirmée par Babel même, je veux dire, par le témoignage de Bérose, qui avait puisé son histoire de ce pays dans les anciens monuments, témoignage qui nous a été conservé par ses abréviateurs Abydène et Alexandre Polyhistor, avec l'indication de la circonstance qui avait été l'origine de ce nom *Babel* est la *Babylone* des Grecs et des Romains. Il en existe encore des ruines considérables, parmi lesquelles on remarque les restes gigantesques d'une antique tour, regardée par la tradition arabe, aujourd'hui généralement acceptée par les savants, comme la tour de Babel détruite par le feu du ciel. Elle est située à douze kilomètres au sud-ouest de Hillah, l'ancienne ville proprement dite de Babylone. On rencontre là une énorme masse de ruines informes, composées de briques en partie vitrifiées par le feu, qui, en s'éboulant, ont produit de véritables collines : c'est *Birs-Nimrud,* « la tour de Nemrod », l'antique Borsippa. Le Birs, dans son état actuel, a encore quarante-six mètres de hauteur. Son pourtour, au niveau du sol, sans tenir compte des inégalités, est de sept

ejus Babel, quia ibi confusum est labium universæ terræ, et inde dispersit eos Dominus super faciem cunctarum regionum.

10. Hæ sunt generationes Sem :

du nom de Babel, parce que là fut confondu le langage de toute la terre ; et de là le Seigneur les dispersa sur la face de toutes les régions.

10. Voici les générations de Sem : Sem

---

cent dix mètres. Le côté sud-ouest est escarpé. On y pénètre du côté de l'est par un ravin qui monte insensiblement. En suivant ce ravin, l'on arrive d'abord sur une plateforme qui a vingt-cinq mètres de largeur sur soixante-dix-huit de longueur. De là enfin l'on parvient sur le haut de la colline, d'où l'œil domine la plaine entière de Babylone, Hillah, Babil, Tell-Amran-Ibn-Ali et les marais du nord-ouest, derrière lesquels s'abritent les Arabes quand ils sont en guerre avec les Turcs. « Les documents confus que nous avaient laissés les historiens anciens sur les monuments de Babylone, dit M. Vigouroux, avaient empêché jusqu'ici les savants modernes de se mettre d'accord sur la situation véritable de la tour de Babel. Les uns la plaçaient au nord de Babylone, sur le lieu où s'élevait la pyramide décrite par Strabon sous le nom de tombeau de Bélus, les autres à Borsippa. Le jour s'est fait maintenant sur ces questions obscures, grâce surtout aux travaux de M. Oppert, qui a distingué avec autant de sûreté que de science les témoignages des écrivains classiques concernant chacun des deux édifices, et qui, de plus, a rassemblé les textes des passages cunéiformes relatifs à l'un et à l'autre. Désormais le doute n'est guère possible : la tour de Babel s'élevait à Borsippa, à l'endroit même où sont amoncelées les ruines que nous avons décrites » (*La Bible*, etc., t. I, p. 342). M. Vigouroux remarque cependant qu'il y a des contradicteurs, parmi lesquels il nomme sir H. Rawlinson et Fr. Lenormant. Ce dernier, qui avait d'abord partagé cette opinion, la rejette dans son *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e éd., t. Ier, p. 118. Mais une précieuse inscription de Nabuchodonosor, trouvée à Borsippa, semble donner définitivement raison à M. Oppert. Le nom même de Borsippa, *tour*, ou peut-être plus vraisemblablement, selon M. Kaulen, *confusion des langues*, dépose encore en sa faveur. Pour plus de détails, voyez l'ouvrage de M. Vigouroux, p. 333 et suiv., et compar. Fr. Kaulen, *Assyrien u. Babylonien*, p. 72 et suiv. (2e éd.). — Quant à l'époque de cet évènement, il résulte du chap. x, 25, que la dispersion des hommes arriva aux jours de Phaleg, qui naquit cent ans après le déluge. Dans 150 à 180 ans, les descendants des trois fils de Noé pouvaient déjà s'être multipliés suffisamment pour être en état d'entreprendre les constructions mentionnées ici. D'après le calcul de Keil, la totalité du genre humain ne devait pas être de moins de 30,000 âmes.

§ V. Les générations de Sem, ℣℣. 10-26.

Tableau généalogique des descendants de Sem jusqu'à Tharé, père d'Abram. ℣℣. 10-26.

10. — *Hæ sunt generationes Sem.* Après avoir raconté la séparation de la grande famille humaine issue des trois fils de Noé en plusieurs peuples de langage différent qui se sont répandus sur la terre, l'historien sacré revient à Sem pour en déduire la descendance en droite ligne jusqu'à Tharé, père d'Abram. Il a déjà mentionné les quatre premiers membres de cette généalogie au chap. x, 22 et suiv., dans le tableau ethnographique des Sémites, à l'occasion des Joctanides, pour montrer les rapports de parenté de tous les descendants d'Héber ; il les répète ici, parce qu'il veut présenter la ligne complète de Sem jusqu'à Abram, avec les indications d'âge qui n'auraient pu sans anomalie être insérées dans le tableau ethnographique. — *Sem erat centum annorum*... Les indications chronologiques données précédemment sur l'âge de Noé lors de la naissance de ses fils, ch. v, 31, et du commencement du déluge, ch. vii, 11, sont ici plus exactement précisées. Comme ces mots : « après le déluge », rapprochés du chap. ix, 28, doivent s'entendre du commencement du déluge, et que le déluge, d'après le chap. vii, 11, éclata au second mois, par conséquent au commencement de l'an 600 de la vie de Noé, quoique au ℣. 6 il soit dit en nombre rond que ce patriarche était alors âgé de 600 ans, on n'a pas même besoin, pour concilier le passage qui nous occupe avec le chap. v, 31, d'admettre que dans ce dernier endroit le nombre de 500 est mis comme nombre rond pour 502, quoique cette explication ne souffre pas de difficulté : il suffit, pour faire disparaître toutes les différences, de placer, avec Bengel, la naissance de Sem à la cinq centième année révolue de Noé, et celle d'Arphaxad à la centième année révolue de Sem, d'après quoi Sem n'était âgé au commencement du déluge que de 99 ans, et « deux ans après le déluge », c'est-à-dire, dans la seconde année après le commencement du déluge, à l'âge de 100 ans révolus, il engendra

était âgé de cent ans quand il engendra Arphaxad, deux ans après le déluge.

Sem erat centum annorum quando genuit Arphaxad, biennio post diluvium.

I. Par. 1. 17.

11. Et Sem, après avoir engendré Arphaxad, vécut cinq cents ans, et il engendra des fils et des filles.

12. Or Arphaxad vécut trente-cinq ans, et engendra Salé.

11. Vixitque Sem postquam genuit Arphaxad, quingentis annis; et genuit filios et filias.

12. Porro Arphaxad vixit triginta quinque annis, et genuit Sale.

Arphaxad. Dans ce cas, les « deux ans après le déluge » ne doivent pas être ajoutés à la somme des indications chronologiques, mais comptés comme en faisant partie. — Cette table généalogique est la suite de celle du chap. v, dont elle ne diffère sous le rapport de la forme qu'en ce que les années des patriarches avant et après la naissance de leurs fils n'y sont pas additionnées, comme dans l'autre, de manière à présenter la durée totale de leur vie; ce qui, pour la chronologie, était superflu. Mais en comparant les données chronologiques des deux tables, on trouve dans la durée de la vie avant et après le déluge cette importante différence, qu'après le déluge les patriarches n'atteignent en moyenne que la moitié de l'âge des patriarches antédiluviens, et qu'en outre, avec Phaleg, la durée moyenne de la vie s'abaisse encore à la moitié de la précédente. Tandis que Noé, avec ses 950 ans, appartient encore tout à fait au monde primitif, et que Sem, qui était encore né avant le déluge, porte sa vie jusqu'à 600 ans, Arphaxad ne vit que 438 ans, Salé 433, et Héber 464; mais depuis Phaleg la durée de la vie tombe à 239 ans, et enfin avec Nachor à 148. Keil conclut de là que les catastrophes du déluge et du partage de l'humanité en divers peuples ont exercé une puissante influence sur l'abréviation de la vie humaine : la première, par le changement du climat de la terre ; la seconde, par le changement de la manière de vivre. Mais à mesure que la vie décroît, la puberté devient plus hâtive (Sem est père à 100 ans, Arphaxad à 35, Salé à 30, et ainsi de suite jusqu'à Tharé, qui ne le devient qu'à 70 ans) ; ce qui, malgré cette abréviation de la vie, dut contribuer beaucoup à peupler rapidement la terre. Ainsi, quoique depuis le déluge jusqu'à l'arrivée d'Abraham dans la terre de Chanaan, il ne se soit écoulé, d'après le texte hébreu, que 365 ans, le fait que ce patriarche trouve déjà partout des peuplades, des villes et des royaumes, ne paraîtra pas étrange à qui considérera que dans ce laps de temps onze générations se sont succédé, et qu'en ne comptant en moyenne que huit enfants par mariage, on aurait déjà une population fort nombreuse, sans même tenir compte de ceux des premières générations qui vivaient encore avec la onzième, quoique le nombre pût encore en être considérable, puisque, comme on le voit par la table chronologique que nous avons donnée pag. 81, à l'époque de l'émigration d'Abraham, presque tous les patriarches, depuis Sem jusqu'à Tharé, étaient encore en vie. — Cependant la plupart des savants, tout en reconnaissant que la proportion entre l'âge de la puberté et la durée totale de la vie est en général mieux observée dans la chronologie du texte hébreu, regardent cette chronologie comme donnant un nombre total d'années insuffisant, et lui préfèrent celle des Septante, avec laquelle s'accorde en partie celle du texte samaritain, qui néanmoins, comme vraisemblablement corrigé d'après l'hébreu et les Septante, n'est pas d'une grande autorité. Le mieux est encore, entre les trois chronologies, de s'en tenir à celle du texte hébreu, sauf toutefois les observations faites à l'occasion des deux tableaux généalogiques donnés plus haut, à la suite du chap. v.

12. — *Porro Arphaxad . . . genuit Sale.* Entre Arphaxad et Salé, les Septante intercalent ici *Caïnan* de cette manière : « Et Arphaxad vécut cent trente-cinq ans, et il engendra Caïnan. Et Arphaxad vécut, après avoir engendré Caïnan, trois cents ans, et il engendra des fils et des filles, et il mourut. Et Caïnan vécut cent trente ans, et il engendra Salé. Et Caïnan vécut, après avoir engendré Salé, trois cent trente ans, et il engendra des fils et des filles, et il mourut». En faveur de cette addition l'on fait valoir que sans elle cette table généalogique ne renferme que neuf membres, tandis que celle du chap. v en a dix; ce qui, eu égard à l'importance du nombre dix en ces matières, rend probable la conjecture qu'il y a ici une lacune dans le texte hébreu suivi par la Vulgate, d'autant plus que l'addition des Septante a été adoptée par saint Luc, III, 36. Une circonstance, il est vrai, qui rend suspecte la valeur critique de ce témoignage, c'est qu'il joint à Caïnan le même

13. Vixitque Arphaxad postquam genuit Sale, trecentis tribus annis : et genuit filios et filias.
14. Sale quoque vixit triginta annis, et genuit Heber.
15. Vixitque Sale postquam genuit Heber, quadringentis tribus annis : et genuit filios et filias.
16. Vixit autem Heber, triginta quatuor annis, et genuit Phaleg.
17. Et vixit Heber postquam genuit Phaleg, quadringentis triginta annis : et genuit filios et filias.
18. Vixit quoque Phaleg triginta annis, et genuit Reu.
19. Vixitque Phaleg postquam genuit Reu, ducentis novem annis : et genuit filios et filias.

I. Par. 1. 19.

20. Vixit autem Reu triginta duobus annis, et genuit Sarug.
21. Vixit quoque Reu postquam genuit Sarug, ducentis septem annis; et genuit filios et filias.
22. Vixit vero Sarug triginta annis, et genuit Nachor.
23. Vixitque Sarug postquam genuit Nachor ducentis annis ; et genuit filios et filias.
24. Vixit autem Nachor viginti novem annis, et genuit Thare.
25. Vixitque Nachor postquam genuit Thare, centum decem et novem annis : et genuit filios et filias.
26. Vixitque Thare septuaginta

13. Et après avoir engendré Salé, Arphaxad vécut trois cent trois ans, et engendra des fils et des filles.
14. Salé aussi vécut trente ans, et engendra Héber.
15. Et après avoir engendré Héber, Salé vécut quatre cent trois ans, et engendra des fils et des filles.
16. Or Héber vécut trente-quatre ans, et engendra Phaleg.
17. Et après avoir engendré Phaleg, Héber vécut quatre cent trente ans, et engendra des fils et des filles.
18. Phaleg aussi vécut trente ans, et engendra Réu.
19. Et après avoir engendré Réu, Phaleg vécut deux cent neuf ans, et engendra des fils et des filles.

20. Or Réu vécut trente-deux ans, et engendra Sarug.
21. Et après avoir engendré Sarug, Réu vécut deux cent sept ans, et engendra des fils et des filles.
22. Or Sarug vécut trente ans, et engendra Nachor.
23. Et après avoir engendré Nachor, Sarug vécut deux cents ans et engendra des fils et des filles.
24. Or Nachor vécut vingt-neuf ans, et engendra Tharé.
25. Et après avoir engendré Tharé, Nachor vécut cent dix-neuf ans et engendra des fils et des filles.
26. Et Tharé vécut soixante et dix

---

nombre d'années qu'au patriarche qui le suit, à Salé, outre que dans I Paral. I, 24, la version grecque, pas plus que le texte hébreu et le samaritain, ne mentionne Caïnan, sur qui Philon et Josèphe gardent également le silence. Néanmoins Dillmann pense que les motifs intrinsèques donnent au témoignage des Septante une valeur qu'il n'aurait pas sans cela. Selon lui, c'est la conscience d'une lacune dans le texte hébreu, et précisément en cet endroit, qui les a engagés à faire cette addition, par laquelle ils y ont remédié le mieux qu'il leur a été possible. C'est aussi le sentiment d'Ewald et de Bertheau.

20. — *Sarug* est le nom d'une contrée et d'une ville (*Batnæ* des classiques), à une journée de Charan dans les géographes arabes.

26. — *Et genuit Abram, et Nachor, et Aran.* La généalogie se termine, de même qu'au chap. V, 31, en nommant trois fils de Tharé, parce que tous trois ont de l'importance pour la suite de l'histoire : Abram comme père du peuple élu, Nachor comme aïeul de Rébecca, et Aran comme père de Lot. Le nom du premier, le principal des trois, qui est devenu si célèbre sous celui d'*Abraham*, « a été retrouvé comme nom propre, dit M. Vigouroux, dans les monuments indigènes, sous sa forme assyrienne *Abu-ramu*, ou sans la terminaison assyrienne, *Ab-ram*. Plusieurs siècles après la mort

ans, et engendra Abram, et Nachor, et Aran.

27. Or voici les générations de Tharé : Tharé engendra Abram, Nachor et Aran ; or Aran engendra Lot.

28. Et Aran mourut avant Tharé

annis, et genuit Abram, et Nachor, et Aran.

Jos. 24. 2. I. Par. 1. 26.

27. Hæ sunt autem generationes Thare : Thare genuit Abram, Nachor et Aran. Porro Aran genuit Lot.

28. Mortuusque est Aran ante Thare

---

d'Abraham, ce nom d'*Aburamu* était porté par un fonctionnaire qui figure dans la liste des éponymes, c'est-à-dire des magistrats qui, à Ninive, comme les archontes à Athènes et les consuls à Rome, donnaient leur nom à l'année » (*La Bible,* etc., t. I, p. 423). *Aburamu* signifie en assyrien, de même que אברם, ABRAM, en hébreu, *père élevé.* Ce nom confirme donc l'origine chaldéenne du père des Hébreux.

SECONDE PARTIE.

DEPUIS LA NAISSANCE ET LA VOCATION D'ABRAM JUSQU'A LA MORT DE JOSEPH. XI, 27-L.

§ VI. Les générations de Tharé, ℣℣. 27 — XXV, 11.

1. *La famille de Tharé ; il va, avec Abram son fils et Lot son petit-fils, s'établir à Haran.* ℣℣. 27-32.

27. — *Hæ sunt autem generationes Thare.* Ce titre comprend non seulement les versets 27-32, mais encore toute la vie d'Abram. La raison pour laquelle ce ne sont pas les générations d'Abram que l'auteur annonce, c'est qu'il y donne l'histoire, non de fils d'Abram, mais d'Abram lui-même, qui était fils de Tharé, et qu'en outre il veut indiquer les rapports de Nachor, par Rébecca, avec la race élue, et en général réunir sur les fils de Tharé les notions généalogiques qui ont rapport à l'histoire d'Abram et de sa postérité. Conformément au plan constant de la Genèse, il donne d'abord les renseignements relatifs à Aran, le plus jeune des trois, et nous apprend premièrement qu'il engendra Lot, parce que celui-ci alla avec Abram dans la terre de Chanaan ; en second lieu, qu'il mourut avant son père Tharé, parce que sa mort rompait un lien qui attachait Lot au pays de sa naissance.

28. — *Ante Thare.* Littéralement d'après l'hébreu : « devant la face de Tharé », c'est-à-dire, non seulement avant lui, mais encore devant lui, sous ses yeux. — *In Ur Chaldæorum,* à Ur ou Our en Chaldée. Des opinions fort diverses ont été émises sur la situation de cette ville. Les uns l'ont cherchée dans le « *castellum persicum* appelé Ur » d'Ammien-Marcellin, *Rer. gest. lib.* XXV, VIII, 7, entre Hatra et Nisiba, non loin d'Arrapachitis ; d'autres dans *Orhoi,* en arménien *Ourrhai,* ancien nom d'Edesse, l'*Orfa* actuelle ; d'autres encore ailleurs. Aujourd'hui les savants croient généralement la reconnaître dans Mughéir, sur la rive droite de l'Euphrate, à peu près au sud de Warka. D'après les assyriologues, la véritable signification de אור כשדים, OUR KASDIM, est *ville des Kaldéens.* Le syllabaire du Musée britannique ne permet plus de concevoir aucun doute sur le sens d'*Our,* généralement interprété à tort comme signifiant *feu,* à cause de la racine sémitique אור, OUR, *feu.* Ce syllabaire explique l'idéogramme cunéiforme désignant une ville, et qui se prononce ordinairement *'ir,* par ALU (hébr. אהל, *tente*), et par URU, *ville. Our* n'est que le mot עיר, 'IR, *ville,* dont le ע initial a été adouci en א comme dans plusieurs autres cas. Quant au mot *Kasdim,* il est certain que c'est le *Kaldim* assyro-babylonien avec une seule différence dialectale, l'échange entre *s* et *l,* dont l'existence est parfaitement constatée. « Cette détermination du sens, dit M. Vigouroux, a son importance dans la question qui nous occupe ; car elle circonscrit l'aire géographique où doit être recherché l'emplacement d'Ur. Ur ne peut se trouver, en effet, d'après cette explication, que dans la Chaldée. On le reconnaissait généralement, il est vrai : mais on ne se faisait pas faute de donner à la Chaldée une extension qu'elle n'a jamais eue, et d'englober sous ce nom toute la Mésopotamie. En réalité, le territoire chaldéen était fort restreint et assez bien délimité. Les monuments indigènes réservent exclusivement le nom de *Chaldéen* aux habitants du pays situé au sud de Babylone. La Babylonie ellemême ne faisait point partie de la Chaldée. — Les inscriptions cunéiformes distinguent toujours très nettement la Chaldée de la Mésopotamie. Elles divisent le pays, au nord, en *mat Assur* ou Assyrie, comprenant Ninive et les autres villes situées au sud, sur le cours du Tigre, au-dessus de l'embouchure du Zab inférieur, Kalach ou Nimrud, El Assur ; en *mat Aram* ou Aram, dans le sens

patrem suum, in terra nativitatis suæ, in Ur Chaldæorum.

son père, dans la terre où il était né, à Ur en Chaldée.

---

restreint, comprenant la Mésopotamie jusqu'à Hamath, c'est-à-dire, les Araméens du nord et de l'est. Les Araméens de l'ouest et du sud habitent la *mat Hatti*, ou le pays qui s'étend depuis Hamath jusqu'aux frontières de Chanaan. Enfin, le pays de Chanaan, c'est-à-dire, le pays arrosé par le Jourdain jusqu'à la mer Méditerranée, y compris toute la côte phénicienne, est désigné sous le nom de *mat Aharri* ou *pays du couchant*. — Au sud de l'Assyrie était *Babilu*, Babylone et son territoire. Il n'y a jamais eu de doute sur l'emplacement de Babylone, dont les ruines subsistent encore. Les inscriptions cunéiformes ne confondent jamais la Babylonie avec la Chaldée, *mat Kaldu*, et placent toujours cette dernière au midi de la grande ville. Aucun doute n'est possible sur ce sujet. Les nombreuses relations historiques indigènes qui ont été retrouvées et qui racontent les guerres locales, sont tout à fait claires et précises. Bornons-nous à citer le passage suivant des *Annales* de Sargon : « Dans ma XII[e] campagne, Mérodach-Baladan, fils de Jakin, roi du pays de Kaldi, qui « avait établi sa demeure au milieu de la « mer du Soleil levant (golfe Persique), « s'était fié à la mer et à la force de ses « soldats »... La Chaldée était donc sur le bas Euphrate et limitrophe du golfe Persique; c'est donc là, et là seulement, que nous devons chercher Ur Kasdim ». — Ensuite M. Vigouroux fait voir que ce nom désigne une ville, et non une contrée, comme l'ont cru les Septante et quelques savants. Cette ville est représentée sur les innombrables briques amoncelées à Mughéir par le groupe idéographique SIS. X. KI, qu'un syllabaire de la bibliothèque d'Assurbanipal, publié par MM. Rawlinson et Norris, explique par *U-ru-u*, c'est-à-dire, *Ur* ou *Our*. *Ur* est donc l'ancien nom de cette ville ; *Kasdim*, ajouté par la Genèse, sert à la distinguer de toute autre désignée par le même nom. Eupolème, cité par Eusèbe, *Præp. ev.* IX, XVII, disait déjà que Kamarina en Babylonie (la Mughéir actuelle), patrie d'Abram, était appelée par quelques-uns *Ourié*, c'est-à-dire, la *ville* des Chaldéens. M. Vigouroux ajoute : « C'est M. Oppert qui, dans son cours d'épigraphie assyrienne du Collège de France, a eu l'honneur de fixer définitivement, en 1869, l'emplacement d'Ur Kasdim. Il nous faut maintenant rechercher ce qu'était cette ville. — Quand le voyageur descend le cours de l'Euphrate, à peu près à moitié distance entre Babylone et l'embouchure du fleuve dans le golfe Persique, il remarque à l'ouest, sur une légère élévation, un monceau de ruines. C'est ce qui reste de l'ancienne *ville des Chaldéens*, Ur, la patrie d'Abram. Aujourd'hui on l'appelle Mughéir, Omghéir, la *ville de l'asphalte*, la *bituminée* ou *couverte de bitume*, parce qu'on y rencontre à chaque pas de vieux débris de briques réellement couverts de bitume. La plaine, à l'entour, est si basse que, lorsque les eaux grossissent annuellement, elle devient un véritable marais, au milieu duquel Mughéir prend l'apparence d'une île, où l'on ne peut aborder qu'en bateau. Mais il n'en était pas ainsi il y a environ quatre mille ans. Alors la ville était florissante : on y cultivait les sciences et les arts, des astronomes y observaient le ciel, des poètes y composaient des hymnes et des épopées, des scribes patients y écrivaient sur l'argile des livres dont les copies nous ont été partiellement conservées. Les eaux de l'Euphrate, *la vie de la contrée*, comme l'appellent les textes antiques, n'inondaient point la campagne, mais, emprisonnées dans des canaux, elles la fertilisaient au lieu de la rendre malsaine. — La cité antique de Mughéir ne le cédait alors pour la grandeur ni à la Babylone contemporaine ni à Orchoé. Ur était certainement une des villes les plus anciennes de la Chaldée, sinon la plus ancienne de toutes. Son importance, au point de vue historique comme au point de vue religieux, est attestée par les premiers documents cunéiformes. On y a découvert beaucoup de briques, la plupart écrites en caractères presque indéchiffrables ou même inintelligibles à cause de leur haute antiquité. Elles portent les noms des rois qui ont régné jadis dans la patrie d'Abraham, depuis les souverains les plus reculés du bas Euphrate (qu'on appelle provisoirement Lig-Bagas ou Ur-Bagas et son fils Dungi, faute de connaître sûrement la prononciation de leur nom) jusqu'à Nabuchodonosor et Nabuimtuk. Ces monarques s'intitulent rois d'Ur, de même que rois de Babylone, rois des Sumir et des Accad. Les ruines de Mughéir attestent quelle fut la splendeur d'Ur Kasdim : elles forment un ovale de près d'un kilomètre de longueur sur sept hectomètres environ de largeur, et sont entourées d'une enceinte bâtie d'abord par le roi Lig-Bagas, assez bien conservée. — Loftus, qui les a explorées, y a trouvé les restes encore imposants d'un temple à étages, bâti en l'honneur du dieu Sin, c'est-à-dire, la lune, d'où sans doute le nom de Kamarina qui est quelquefois donné à Ur » (de *kamar*, en arabe, la *lune*, dérivé de כמר, *voir, éclairer*,

29. Or Abram et Nachor prirent

29. Duxerunt autem Abram et Na-

comme le nom assyrien de la lune, *Sin*, paraît venir de שנה, *briller*, racine qui se retrouve dans l'allemand *scheinen*). « Non loin de là, à Erech, il y avait un temple de telles dimensions qu'il avait dû absorber pour sa construction, si les calculs que l'on a faits sont exacts, trente millions de briques. A juger du temple d'Ur par les ruines qui subsistent encore, il ne devait guère être inférieur à celui d'Erech. Les ruines ont soixante-dix pieds de hauteur; il était à trois étages, de forme rectangulaire, parfaitement orienté et construit en larges briques. Il s'élevait sur une plate-forme dont la longueur était de plus de soixante mètres et la largeur de quarante-quatre. Abraham a dû voir le monument dont les débris sont encore sous nos yeux. Nabonide, le dernier roi de Babylone, l'avait réparé. Il avait été bâti par Lig-Bagas, qui avait régné à Ur avant la naissance d'Abraham. On a trouvé, en effet, à Mughéir des briques portant cette inscription : « Lig-Bagas, roi d'Ur, est celui qui a « bâti le temple du dieu Sin (Lune) », ou cette autre : « Au dieu Sin son seigneur, Lig-Ba- « gas, roi d'Ur, a fait élever un temple ; il « a aussi fait construire l'enceinte d'Ur ». — Le dieu Sin était le grand dieu d'Ur. La lune, dans le ciel sans nuages de la Chaldée, a un éclat si brillant et si doux, elle rendait aux habitants tant de services pour leurs études astronomiques, qu'ils lui donnaient le pas sur le dieu Soleil lui-même... C'est sans doute dans le temple élevé par Uruk en l'honneur de Sin que Tharé et les autres ancêtres des Hébreux avaient commis les actes idolâtriques que leur reprochait plus tard Josué (Jos. XXIV, 2). — Les maisons primitives de la Chaldée n'étaient que des huttes de roseaux; mais du temps d'Abraham, c'étaient de solides constructions en briques. Le terrain d'alluvion du bas Euphrate est privé de pierres à bâtir. L'argile, abondante et commode, en tient la place. Les demeures des habitants s'élevaient, comme les temples et les tours, sur une plate-forme artificielle ; les murs en étaient épais et massifs, ornés de cônes peints formant des dessins divers, encastrés dans des briques; les ouvertures ou fenêtres étaient hautes et petites, les appartements longs, étroits et conduisant de l'un à l'autre. On y entrait par une grande porte cintrée. Tout autour, selon l'usage général de l'Orient, des arbres, un bocage en miniature, destiné à protéger par son ombre salutaire contre l'ardeur dévorante du soleil. — La ville paraît avoir été abandonnée vers l'an 500 avant Jésus-Christ ; mais elle continua à être un lieu sacré où se faisaient enterrer Chaldéens et Assyriens. La multitude des tombeaux qui environnent au loin la cité est incalculable. — La plaine de Mughéir, quoique désolée et marécageuse aujourd'hui, était autrefois d'une merveilleuse fertilité. Fruit des alluvions de l'Euphrate, elle était productive comme l'Egypte arrosée par le Nil. Du temps d'Abraham, elle était encore proche du golfe Persique, qui, après avoir reculé depuis Ivah, aujourd'hui Hit, n'a cessé de s'éloigner vers le sud » (*La Bible*, etc., I, p. 394 et suiv.). — On a objecté qu'en plaçant Ur dans la Chaldée proprement dite, à l'ouest de l'Euphrate, il faut faire traverser deux fois ce fleuve par Abraham sans aucune nécessité : 1° pour le conduire d'Ur à Haran ; 2° de Haran au pays de Chanaan. De plus, on l'oblige à faire ainsi un détour très long et très inutile, on le fait aller au nord tandis qu'il devrait se diriger vers l'ouest. Si au contraire sa patrie était l'Ur dont parle Ammien-Marcellin ou Orfa, Haran serait justement sur sa route pour aller dans la terre promise. Mais ces arguments, qui paraissent sans réplique quand on n'étudie le voyage d'Abraham que sur une carte, ne sont d'aucune valeur pour ceux qui connaissent le pays. « Les voyageurs, dit M. Vigouroux, nous apprennent que Tharé ne pouvait pas se rendre directement des bords du bas Euphrate en Chanaan ; il lui était impossible de traverser avec ses troupeaux le désert qui s'étend entre la Chaldée et la région du Jourdain : tous ses troupeaux y auraient péri de faim. Pour rencontrer des pâturages et effectuer aisément ses voyages, il devait même passer sur la rive gauche de l'Euphrate, ce qui dès lors se faisait journellement, et se rendre vers le nord dans la direction de Haran. Aujourd'hui encore il ne pourrait faire autrement... — Le texte sacré ne nous fait pas connaître quelle était la situation de la famille d'Abraham à Ur des Chaldéens; mais tout porte à croire qu'elle y occupait une des premières places, ou qu'elle était à la tête d'une tribu importante ». (*La Bible*, etc., t. I, p. 393.).

29. — *Nomen uxoris Abram Sarai*. D'après le chap. XX, 12, c'était sa sœur d'un côté, fille de son père, mais non de sa mère. Sur la signification de ce nom, voy. ci-apr. XVII, 15, note. — *Et patris Jeschæ*. Il n'est pas facile de dire pourquoi il est fait mention de Jescha. L'opinion des rabbins, qui veulent que ce ne soit qu'un autre nom de Saraï, est inconciliable avec l'indication du chap. XX que nous venons de rapporter. Ewald conjecture qu'elle est nommée parce qu'elle

chor uxores : nomen uxoris Abram, Sarai ; et nomen uxoris Nachor, Melcha filia Aran, patris Melchæ, et patris Jeschæ.

30. Erat autem Sarai sterilis, nec habebat liberos.

31. Tulit itaque Thare Abram filium

des épouses : le nom de l'épouse d'Abram était Saraï ; et le nom de l'épouse de Nachor était Melcha, fille d'Aran, père de Melcha et père de Jescha.

30. Or Saraï était stérile, et n'avait point d'enfants.

31. Tharé prit donc Abram son fils,

---

devint la femme de Lot. Il peut se faire aussi que ce soit en qualité de femme distinguée, comme Marie, de *voyante,* d'après la significatien de son nom. En tout cas, elle n'est sûrement pas nommée sans motif.

30. — *Erat autem Sarai sterilis.* Cette remarque est une préparation à l'histoire qui suit, où la stérilité de Saraï joue un si grand rôle.

31. — *Et Sarai nurum suam...* Saraï est appelée la « bru » de Tharé, et non sa fille, parce que ce n'est pas comme sa fille, mais comme la fille de son fils, qu'elle part. — *Et eduxit eos de Ur Chaldæorum.* L'hébreu porte : « et ils partirent avec eux ». Dans cette proposition, le sujet ne peut être les membres non nommés de la famille, comme Nachor et les siens, quoiqu'il faille bien que Nachor soit allé à Haran, puisque cette ville est appelée plus bas, XXIV, 10, « la ville de Nachor » ; mais il ne paraît pas que ce soit dans cette occasion : autrement on ne voit pas pourquoi il n'aurait pas été nommé avec les autres. Selon Rosenmüller, Keil, Delitzsch, le sujet sont les chefs de l'émigration, Tharé et Abram, qui partirent avec Lot et Saraï : car, bien que Tharé fût à la tête de l'entreprise, on ne saurait guère douter qu'Abram n'y ait pris une part active. Il serait néanmoins plus naturel de lire d'après le Syriaque, וַיֵּצֵא אִתָּם, « et il partit avec eux », ou d'après le Samaritain, les Septante et la Vulgate ; וַיֹּצֵא אֹתָם, « et il les fit partir »; il les emmena. Quoique Abram ait quitté Ur avec son père, ce n'est pas à dire qu'il en eût déjà reçu l'ordre de Dieu. A la vérité, nous lisons au chap. XV, 7, que Dieu lui dit : « Je suis Jéhovah, qui t'ai fait partir d'Ur des Chaldéens » ; mais ces paroles peuvent se prendre simplement dans ce sens, que le départ d'Abram eut lieu par une disposition particulière et sous la direction de la divine Providence, sans qu'il soit nécessaire de les entendre d'un ordre exprès et formel. Abram ne reçut l'ordre de se rendre dans la terre de Chanaan qu'à Haran, où, pour suivre la voix de Dieu qui l'appelait, il quitta non seulement sa patrie et sa parenté, mais encore la maison de son père. Quoique Tharé paraisse avoir déjà eu le dessein de passer dans le pays de Chanaan, il ne l'exécuta cependant pas, mais il resta à Haran, c'est-à-dire, encore dans sa patrie, la Mésopotamie, vraisemblablement parce qu'il y trouva ce qu'il allait chercher dans la terre de Chanaan. — *Veneruntque usque Haran...* « Un cylindre babylonien nous peint au vif, dit M. Vigouroux, une troupe d'émigrants à cette époque reculée. Il provient des ruines d'Erech et a appartenu à un membre de la famille royale de cette ville. Les émigrants se rendent sans doute en Babylonie. Le chef marche à la tête armé de l'arc, des flèches qu'on voit sortir du carquois qu'il porte sur l'épaule, et d'une autre arme qu'il tient dans la main droite. Il a des chaussures à pointes recourbées, semblables aux anciens souliers à la poulaine et aux chaussures encore en usage aujourd'hui en Asie Mineure et en Grèce. Elles semblent indiquer, de même que les peaux d'animaux dont sont vêtus ses trois compagnons, que les voyageurs arrivent d'une région froide et montagneuse. La femme du chef, qui figure comme quatrième personnage au milieu de la scène, est habillée d'une manière plus distinguée. Deux esclaves chargés de bagages ferment la marche... Le cortège de Tharé et sa famille devait être beaucoup plus considérable et former une véritable tribu, comme celle des Arabes nomades de nos jours. — Si nous voulons nous faire une idée de ce qu'était le voyage d'Abraham, nous n'avons qu'à lire M. Layard, qui a décrit une caravane en marche. Il la rencontra dans les lieux mêmes que traversa alors la famille de Tharé. « Nous partîmes de « grand matin, dit-il. Notre vue était bor- « née à l'est par un pli de terrain. Quand « nous en eûmes atteint le sommet, nos « regards se portèrent sur la plaine qui se « déployait à nos pieds. Elle paraissait rem- « plie d'un essaim en mouvement. Nous « approchions, en effet, du gros de la tribu « de Schammar. Il est difficile de décrire « l'aspect d'une tribu considérable, comme « celle que nous rencontrions en ce moment, « lorsqu'elle émigre pour chercher de nou- « veaux pâturages... Nous nous trouvâmes

et Lot fils d'Aran, fils de son fils, et Saraï sa bru, femme d'Abram son fils, et les fit sortir d'Ur en Chaldée,

suum et Lot filium Aran, filium filii sui, et Sarai nurum suam, uxorem Abram filii sui, et eduxit eos de Ur

« bientôt au milieu de troupeaux de brebis « et de chameaux ,qui occupaient un large « espace. Aussi loin que notre œil pouvait « atteindre, devant nous, à droite, à gauche, « partout la même foule et le même mou- « vement. De longues lignes d'ânes et de « bœufs, chargés de tentes noires, de grands « vases, de tapis aux diverses couleurs; des « vieillards, hommes et femmes, que leur « grand âge rendait incapables de marcher, « attachés au-dessus des meubles domesti- « ques ; des enfants, enfoncés dans des « sacoches, montrant leur petite tête à tra- « vers l'étroite ouverture, et ayant pour con- « tre-poids des chevreaux ou des agneaux « liés de l'autre côté du dos de l'animal; « des jeunes filles, vêtues seulement de « l'étroite chemise arabe; des mères por- « tant leurs nourrissons sur leurs épaules; « des enfants poussant devant eux des trou- « peaux d'agneaux ; des cavaliers, armés de « longues lances ornées de touffes, explo- « rant la plaine sur leurs cavales agiles; « des hommes montés sur les dromadaires, « les pressant avec leurs courts bâtons re- « courbés, et conduisant par une corde « leurs chevaux de race ; les poulains ga- « lopant au milieu de la troupe... : telle était « la multitude mélangée à travers laquelle « nous dûmes nous frayer un chemin pendant « plusieurs heures » (*Nineveh and its Remains*, t. I, p. 89). — Le voyage s'effectuait à petites journées. Une tribu, encombrée de troupeaux, ne peut qu'avancer lentement, si elle ne veut point perdre en route ses richesses. Ce sont ces petites journées que l'Ecriture appelle *massâ-âv*, « ses marches, ses campements » (מַסָּעָיו, Gen. XIII, 3). — Après un temps qui dut être considérable la famille de Tharé arriva enfin à Haran, c'est-à-dire, au point d'intersection où se croisent les routes qui conduisent les caravanes aux gués de l'Euphrate, d'une part; aux gués du Tigre, de l'autre. — Haran (חָרָן, *Charan*), appelée Charran par les Actes des Apôtres (VII, 4), Carrhæ par les Grecs et les Latins, est célèbre dans l'histoire profane par la défaite de Crassus, qui y fut vaincu par les Parthes; elle l'est bien plus dans l'histoire sainte et chez les peuples chrétiens par le séjour qu'y fit le père des Hébreux. Elle conserve encore aujourd'hui son nom antique, qui n'a jamais changé... — A l'est et au nord-est d'Orfah, s'étend un vaste plateau calcaire, entrecoupé de ravins profonds. Au pied méridional de ce plateau se déploie une plaine d'alluvion, d'une merveilleuse fertilité. C'est au centre de cette plaine, sur le Belilk, l'ancien Bilichus, petit affluent de l'Euphrate, qu'est situé le village de Haran. Ses habitants conservèrent pendant un temps très considérable l'usage de l'araméen et le culte des divinités araméennes. Il paraît avoir fait partie du royaume d'Abgar, dont la capitale était Edesse, éloignée de Haran seulement d'une journée de chemin. On y voit aujourd'hui les ruines d'un château, qui se dressent au-dessus de la plaine et se remarquent de fort loin. Au pied des débris de la forteresse sont accumulées, semblables à des ruches d'abeilles, les habitations des Bédouins. Autrefois, quand Abram y arriva, les maisons étaient bâties, comme de nos jours, en forme de pain de sucre, avec des pierres superposées les unes sur les autres sans ciment, recevant la lumière par l'ouverture laissée à l'extrémité du cône. La pénurie, il faudrait plutôt dire l'absence de bois, a toujours obligé de leur donner cette forme bizarre. — On rencontre beaucoup de canaux dans les environs de la ville. Mais ce qui attire surtout l'attention du voyageur et excite sa curiosité, c'est le puits de Rébecca, ce puits où elle rencontra Eliézer et où Sara s'était certainement rendue avant elle. Maintenant encore, tous les matins les troupeaux se rassemblent autour du puits, et les femmes de Haran viennent s'y approvisionner d'eau pour la journée » (Voy. ci-après, XXIV, 11 et suiv.). — « Les principaux habitants actuels de Haran sont des Bédouins, attirés en ce lieu par les pâturages du voisinage. Quelques-uns logent dans des maisons, la plupart campent sous leurs tentes de peaux de boucs noirs. Ils nourrissent leurs bestiaux avec les herbages que produit la plaine de Servj. Celle-ci s'étend entre Haran et l'Euphrate. Elle est entourée d'une couronne de collines, formée de roches volcaniques, et dont les dernières ondulations vont expirer sur les bords de l'Euphrate. Son étendue est de plus de vingt milles carrés ; de petits ruisseaux la parcourent dans tous les sens, mais ils sont souvent à sec; on y compte plus de vingt villages. Abram y a conduit certainement plus d'une fois ses troupeaux, comme plus tard son petit-fils Jacob y conduisit ceux de Laban. Pendant l'hiver, la température y est basse; en été, la chaleur y est étouffante, surtout quand souffle le vent du sud, qui

Chaldæorum, ut irent in terram Chanaan; veneruntque usque Haran, et habitaverunt ibi.

Jos. 24. 2. *II. Esd.* 9. 7. *Judith.* 5. 7. *Act.* 7. 2.

32. Et facti sunt dies Thare ducentorum quinque annorum, et mortuus est in Haran.

pour aller dans la terre de Chanaan; et ils vinrent jusques à Haran, et ils y habitèrent.

32. Et les jours de Tharé furent deux cent cinq ans, et il mourut à Haran.

CHAPITRE XII.

Vocation d'Abram, et promesses que Dieu lui fait; il vient par son ordre s'établir dans la terre de Chanaan, ℣℣. 1-9. — La famine l'oblige de descendre en Égypte; ce qui lui arrive dans ce pays, ℣℣. 10-20.

1. Dixit autem Dominus ad Abram:

1. Or le Seigneur dit à Abram: Sors

vient du désert d'Arabie. Aussi pendant deux mois de l'année, en octobre et en novembre, tout y est brûlé, excepté sur les bords de l'eau. Dès que quelques gouttes de pluie arrivent, la végétation pousse avec une vigueur extrême; mais elle est bientôt flétrie par les vents d'hiver. Ce n'est qu'au printemps que le sol se couvre d'une manière un peu plus durable de ces plantes aux formes et aux couleurs variées, à la taille gigantesque, dont la description semble donner une couleur fabuleuse aux tableaux qui nous représentent l'Orient. Ce pays est cependant inférieur à la Chaldée, et, sur un nouvel appel de Dieu, Abram dut quitter Haran avec moins de peine que sa patrie, Ur Kasdim, pour se rendre en Palestine » (*Ibid.*, p. 411 et suiv.).

32. — *Et facti sunt dies Thare ducentorum quinque annorum.* Comme Abram quitta la Mésopotamie à l'âge de 75 ans et qu'à sa naissance Tharé en avait 70, il s'ensuit que son départ eut lieu 60 ans avant la mort de son père. Si saint Etienne, Act. VII, 4, le fait postérieur, c'est que, la vocation d'Abram étant rapportée après la mort de Tharé, il a pris l'ordre du récit pour celui des évènements, tandis qu'il en est l'inverse: conformément à la méthode de la Genèse, la mort de Tharé est déjà racontée ici parce que Abram, après son départ de Haran, ne se retrouvera plus avec lui, de sorte que Tharé est désormais en dehors du plan de l'historien. C'est aussi faute d'avoir fait cette observation que le texte samaritain réduit la vie de Tharé à 145 ans, afin de placer sa mort avant le départ d'Abram pour la terre de Chanaan.

2. — *Vocation d'Abram et promesses que Dieu lui fait; il vient, par son ordre, s'établir dans la terre de Chanaan.* XII, 1-9.

La dispersion des descendants de Noé avait eu pour suite nécessaire la formation d'une grande diversité de peuples, qui devenaient tous les jours plus étrangers non seulement entre eux, mais avec Dieu même, dont ils abandonnaient le culte pour adorer de vaines idoles. « Tout le genre humain, dit Bossuet, se corrompait: « Dieu laissa toutes « les nations aller dans leurs voies », comme dit saint Paul dans les Actes (XIV, 15). Chacun voulait avoir son dieu et le faire à sa fantaisie. Le vrai Dieu, qui avait tout fait, était devenu le *Dieu inconnu;* et, *quoiqu'il fût si près de nous* par son opération et par ses dons (*Ibid.*, XVII, 23, 27), de tous les objets que nous pouvions nous proposer c'était le plus éloigné de notre pensée. Un si grand mal gagnait et allait devenir universel. Mais pour l'empêcher Dieu suscita Abram, en qui il voulait faire un nouveau peuple, et rappeler à la fin tous les peuples du monde pour être en Dieu un seul peuple » (*Elév. sur les myst.*, VII° sem., VIII° élév.). Cfr *Disc. sur l'hist. univ.*, II° part., c. II. — Avec la vocation d'Abram commença un nouvel état de la religion, et un nouveau mode des manifestations divines. Dès qu'Abram fut arrivé dans la terre de Chanaan, Dieu, qui depuis le déluge et l'alliance contractée avec Noé avait retiré aux hommes sa présence visible, lui apparut. Les apparitions de Dieu, qui dès lors se répètent constamment, partent du ciel, où il faut entendre qu'ensuite Jéhovah remonte, et les patriarches en sont favorisés tantôt dans l'état de

de ta terre, et de ta parenté, et de la maison de ton père, et viens dans la terre que je te montrerai.

Egredere de terra tua, et de cognatione tua, et de domo patris tui, et veni in terram quam monstrabo tibi.
Act. 7. 3.

---

veille, d'une manière perceptible aux sens corporels, tantôt dans des visions au moyen du ravissement, tantôt enfin sous la forme de songes. Dans la plupart des cas, il n'est rien dit de la forme sous laquelle Dieu apparaissait. Seulement au chap. XVIII, 1 et suiv., nous lisons qu'il vint à Abraham trois hommes, dont l'un se fit connaître comme étant Jéhovah, et les deux autres sont appelés *anges* au chap. XIX, 1. Outre cela, il est souvent parlé d'apparitions de *l'ange de Jéhovah* (מַלְאַךְ יהוה, ch. XVI, 7; XXII, 11, et aill.), ou *d'Elohim* (מַלְאַךְ אֱלֹהִים, ou הָאֱלֹהִים, ch. XXI, 17; XXXI, 11, et aill.), qui se reproduisent dans tout l'Ancien Testament et se rencontrent encore dans le prophète Zacharie, quoique seulement en vision. Mais quel est cet ange? Plusieurs, entre autres Kurtz et Delitzsch, avec quelques Pères de l'Eglise, le regardent comme un ange dans le sens ordinaire de ce mot, comme un esprit créé. D'autres au contraire, tels que Hengstenberg, Reinke, Keil, Lange, tiennent avec la plupart des Pères et des théologiens que c'est Dieu lui-même dans un mode particulier de manifestation. En effet, disent-ils, les écrivains sacrés et les personnages bibliques emploient indifféremment les expressions *ange de Jéhovah* ou *d'Elohim* et *Jéhovah* ou *Elohim*. Ceux à qui il apparaît lui adressent la parole sous le nom d'*Adonaï*, qui n'appartient qu'à Dieu, craignent de mourir ou s'étonnent de n'être pas morts comme ayant vu Dieu, lui rendent les honneurs divins en l'adorant et en lui offrant des sacrifices, qu'il ne fait aucune difficulté d'accepter. Lui-même s'identifie avec Jéhovah et Elohim en s'attribuant la dignité et des actes divins, et fait des miracles (ci-après, XVI, 10 et seq.; XVIII, 1, 2, 10 et seq.; XXI, 17-19; XXII, 12 et seq.; XXXI, 11 et seq.; XLVIII, 15 et seq.; Exod. III, 6 ; XIV, 19 ; Jud. VI, 20 et seq.; XIII, 19 et seq.; et ail.). — On ne saurait nier que ces raisons ne soient du plus grand poids. Les partisans du sentiment opposé ont cherché à en détruire la force en disant que l'ambassadeur représente tout à fait la personne de celui qui l'envoie, et, outre les preuves tirées de la littérature profane, ils ont allégué que souvent dans l'Ancien Testament le discours des prophètes devient insensiblement le discours de Jéhovah, dont ils sont les organes. Mais quand même on pourrait rendre compte de quelques passages, il n'en resterait pas moins constant que jamais un ange créé, tout envoyé de Dieu qu'il fût, ne pourrait dire : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », ni recevoir le culte et l'adoration qui ne sont dus qu'à Dieu seul. Cfr Apoc. XXII, 6. — Mais si d'un côté l'ange de Jéhovah est un même Dieu avec lui, comme il faut également de l'autre qu'il en soit distinct, puisqu'il est envoyé par lui, ce ne peut être évidemment qu'une personne divine, le Verbe ou le Fils envoyé par une autre personne divine, le Père, et préludant, pour ainsi dire, en venant converser avec les hommes sous une figure humaine, à son incarnation. — Il ne s'ensuit pas néanmoins que cette expression ait partout le même sens; nous voyons au contraire que dans Malach. II, 7, elle est appliquée au prêtre : c'est le contexte qui doit décider. Voy. Hengstenberg, *Christol. des A. T.*, I, p. 124 et suiv., et III, II, p. 31 et suiv. (2e éd.); Reinke, *Beitr. z. Erklær. des A. T.*, t. IV, p. 355 et suiv.; Keil, *Genes.*, p. 157, et cfr Delitzsch, *die Genes.*, p. 337 et suiv. — L'histoire d'Abram, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, comprend quatre périodes, dont les commencements sont marqués par des révélations divines d'une importance particulière, faisant époque. La première période commence, ch. XII, avec sa vocation et son passage dans la terre de Chanaan; la seconde, ch. XX, avec la promesse d'un fils pour héritier et la conclusion de l'alliance; la troisième, ch. XVII, avec la mise en vigueur de l'alliance par le changement de son nom et de celui de sa femme et l'institution de la circoncision comme signe de cette alliance; la quatrième, ch. XXII, avec la tentation par laquelle Dieu voulut éprouver et consommer sa foi. Toutes les révélations divines lui sont faites par *Jéhovah*, et ce nom domine tellement toute l'histoire du père des croyants, qu'*Elohim* ne se rencontre que dans les endroits où, d'après sa signification, *Jéhovah* ne pouvait être employé, ou l'aurait été moins convenablement.

1. — *Egredere de terra tua*... Les paroles de Dieu à Abram renferment un ordre et une promesse. Abram doit tout quitter, patrie, parents, maison paternelle, pour suivre le Seigneur dans le pays qu'il lui indiquera, sans même savoir encore quel est ce pays. Tout ce que Dieu lui fait connaître en ce moment, c'est la direction qu'il doit suivre. Ce n'est qu'après son arrivée dans la terre

2. Faciamque te in gentem magnam, et benedicam tibi, et magnificabo nomem tuum, erisque benedictus.

3. Benedicam benedicentibus tibi, et maledicam maledicentibus tibi, atque IN TE benedicentur universæ cognationes terræ.

Infr. 18. 18. 22. 18. *Gal.* 3. 8.

2. Et je ferai de toi un grand peuple, et je te bénirai, et j'illustrerai ton nom, et tu seras béni.

3. Je bénirai ceux qui te béniront, et je maudirai ceux qui te maudiront, et en toi seront bénis tous les peuples de la terre.

---

de Chanaan qu'une nouvelle révélation lui apprendra que c'est le terme de son voyage. Mais la récompense sera proportionnée au mérite de ce sacrifice de tous les liens de la nature, de cet abandon absolu qui lui est demandé de lui-même à la conduite de Dieu. Ajoutons qu'elle le sera en même temps à l'excellence de sa vertu. Les promesses que Dieu lui fait ne regardent guère qu'un avenir éloigné et des biens dont n'aurait pu se contenter un homme charnel.

2. — *Faciamque te in gentem magnam...* Les quatre membres de cette promesse forment une gradation ascendante, exprimant quatre points du bonheur promis à Abram, desquels le dernier est ultérieurement développé dans le verset suivant. « Et je te bénirai », je te comblerai de biens temporels et spirituels. « Et je magnifierai ton nom », je le rendrai grand, glorieux. Le nom d'Abram (Abraham) est en effet devenu très illustre, non seulement en Orient, mais dans le monde entier. « Et tu seras béni ». Le tour de l'hébreu est bien plus vif et plus énergique : « et sois bénédiction ! » L'impératif est mis pour le futur, mais avec cette nuance qu'il énonce une volonté bien arrêtée, un décret de Dieu qui doit avoir son accomplissement sur-le-champ. En outre, les divines faveurs se répandront sur Abram avec une telle abondance, qu'il ne sera pas tant béni que la bénédiction même ; qu'il sera, pour ainsi dire, identifié avec elle, à tel point que la bénédiction et la malédiction des autres hommes dépendra de leur position à son égard, et que toutes les nations seront bénies en lui. (℣. 3).

3. — *In te benedicentur universæ cognationes*, familiæ, *terræ*. Abram sera la source et l'intermédiaire de la bénédiction pour tous les peuples, représentés comme autant de familles maintenant séparées, mais qui par leur origine sont encore un seul peuple. La bénédiction d'Abram rétablira l'unité du genre humain, et changera la malédiction qui a frappé la terre, par suite du péché, en bénédiction. Elle étendra même ses effets jusque sur le langage, et si elle ne fait pas disparaître la diversité des langues, elle en diminuera du moins les inconvénients en répandant par toute la terre la connaissance des trois langues qui figureront dans le grand mystère de la rédemption du monde, l'hébreu, le grec et le latin, et surtout par les merveilles qui accompagneront la prédication destinée à réunir de nouveau tous les peuples en un seul peuple de Dieu. La dernière partie de la promesse embrasse ainsi tout le genre humain et tous les temps, et concentre tous les conseils divins pour le salut des hommes dans la vocation d'Abram. Comment tous les peuples seront bénis en lui, c'est ce qui n'est pas marqué ici ; mais un oracle postérieur, ch. XXII, 18, en remplaçant, ou plutot en expliquant ces mots : « en toi », par ceux-ci : « dans ta semence », en ta postérité, montre que c'est comme père du Messie qu'Abram deviendra cette source des divines bénédictions. « Dieu, dit Bossuet, seul interprète de soi-même, a expliqué ces paroles : *en toi seront bénis*, etc., par celles-ci : *dans ta semence*, c'est-à-dire, comme l'explique doctement et divinement l'apôtre saint Paul, dans un de ta race, dans un fruit sorti de toi, au nombre singulier. En sorte qu'il y devait avoir un seul fruit, un seul germe, un seul fils sorti d'Abraham, en qui et par qui serait répandue sur toutes les nations de la terre la bénédiction qui leur était promise en Abraham. Ce fruit, ce germe béni, cette semence sacrée, ce fils d'Abraham, c'était le Christ, qui devait venir de sa race... Et c'était aussi cette semence bénite promise à la femme dès le commencement de nos malheurs, par qui la tête du serpent serait écrasée et son empire détruit » (*Elév. sur les myst.*, VIII[e] sem., VIII[e] élév.). Les mêmes promesses sont encore renouvelées plusieurs fois à Abram lui-même, ensuite à Isaac son fils et à Jacob son petit-fils, mais avec quelques différences. Outre celle qui vient d'être mentionnée, une autre digne de remarque, c'est que, au lieu du *niphal :* ונברכו, *et seront bénies*, on lit dans deux endroits, ch. XXII, 18, et XXVI, 4, en *hitepahel :* והתברכו, *et se béniront*. Mais ce changement de conjugaison ne prouve nullement que le *niphal* doive être pris ici dans le sens réfléchi qui lui

4. Abram sortit donc comme le Seigneur le lui avait ordonné, et Lot alla avec lui. Abram avait soixante-quinze ans lorsqu'il sortit d'Haran.

5. Et il prit Saraï, sa femme et Lot fils de son frère, et tout le bien qu'ils possédaient, et toutes les personnes dont ils avaient augmenté leur famille à Haran ; et ils sortirent pour aller dans la terre de Chanaan. Et lorsqu'ils y furent arrivés,

6. Abram traversa le pays jusqu'au lieu nommé Sichem, jusqu'à la vallée

4. Egressus est itaque Abram sicut præceperat ei Dominus, et ivit cum eo Lot; septuaginta quinque annorum erat Abram cum egrederetur de Haran.

Heb. 11. 8.

5. Tulitque Sarai uxorem suam, et Lot filium fratris sui, universamque substantiam quam possederant, et animas quas fecerant in Haran ; et egressi sunt ut irent in terram Chanaan. Cumque venissent in eam,

6. Pertransivit Abram terram usque ad locum Sichem, usque ad convallem

---

appartenait primitivement. L'*hitepahel* signifie à la vérité *se bénir, se souhaiter une bénédiction,* Deut. XXIX, 19 ; mais le *niphal* נִבְרַךְ n'a que la signification passive, que demande aussi le contexte en cet endroit. Voy. Hengstenb., *Christol.,* t. I, p. 41 et suiv., et Keil.

4. — *Egressus est itaque Abram...* « Afin de se rendre dans la Terre promise, il lui fallut d'abord franchir l'Euphrate. Ce fleuve est à deux journées de marche de Haran. Il le traversa sans doute proche de l'endroit où on le traverse encore aujourd'hui, à Zeugma (Zeugma, l'ancien gué, était un peu à l'ouest du gué actuel, appelé Birt). Là l'Euphrate est large et rapide comme le Rhône. La route de Mésopotamie en Palestine passe par Damas, et la tradition est d'accord avec la géographie pour conduire le patriarche dans cette ville. Elle est à sept journées de distance des rives de l'Euphrate ; mais la caravane d'Abram, encombrée de troupeaux, mit sans doute un temps plus long à y arriver. Nous ne nous arrêtons pas à cette ville, que le texte sacré n'a pas mentionnée expressément parmi les stations du saint patriarche, et qui est d'ailleurs bien connue. Nous rappellerons seulement que des souvenirs locaux plus ou moins authentiques désignaient encore près de cette ville, du temps de Josèphe (*Antiq.* I, VII, 2), l'emplacement de l'habitation d'Abram; et que tout porte à croire qu'il a séjourné quelque temps à Damas, peut-être en émir conquérant. Eliézer, son serviteur de confiance, qui était de Damas (Gen. XV, 2), semble avoir été un trophée de sa victoire sur les habitants de cette ville, ou du moins une preuve de son séjour au milieu d'eux » (M. Vigouroux, *la Bible,* etc., t. I, p. 419). — *Septuaginta quinque annorum erat Abram...* L'âge d'Abram est marqué, parce que, avec son départ de Haran pour la terre de Chanaan, commence une nouvelle époque dans l'histoire de la religion et de l'humanité.

5. — *Substantiam.* רְכוּשׁ, que le Vulgate rend ainsi, désigne spécialement les propriétés mobilières. — *Et animas quas fecerant in Haran.* Cette expression s'emploie pour marquer l'acquisition d'esclaves.

6. — *Pertransivit Abram terram...* Sans savoir encore que c'était le pays où Dieu l'appelait, Abram le traversa « jusqu'au lieu de Sichem », c'est-à-dire, jusqu'à l'endroit où s'éleva plus tard la ville de Sichem (voyez ci-après, XXXIII, 18), aujourd'hui Naplouse, entre les monts Hébal et Garizim. — *Usque ad convallem illustrem.* D'après l'hébreu : « jusqu'au térébinthe (ou comme porte le Deutéronome, XI, 30 : « jusqu'aux térébinthes) de Moreh », ou « du Docteur », comme Dillmann et autres traduisent מוֹרֶה. Selon l'observation de Keil, אֵלוֹן, אֵיל et אֵילָה signifient *térébinthe,* אַלּוֹן, et אַלָּה *chêne,* quoique dans Josué, XIX, 33, et les Juges, VI, 11, plusieurs manuscrits et éditions mettent אֵלוֹן et אַלּוֹן l'un pour l'autre, soit que la vocalisation, dans un de ces passages, soit inexacte, soit que l'appellation même ne fût pas constante à cause de la ressemblance de ces deux arbres qui pouvait les faire confondre. Ewald, Delitzsch, Dillmann regardent aussi comme plus vraisemblable que אֵלוֹן signifie *térébinthe,* entre autres raisons parce que cet arbre, étant plus rare que le chêne, est par là même plus propre pour un nom de lieu. D'ailleurs comme אֵלוֹן est distingué de אַלּוֹן dans Osée, IV, 13, et Is. VI, 13, et que ce dernier (et il en est sans doute de même de אֵלָה dans Jos. XXIV,

Illustrem ; Chananæus autem tunc erat in terra.

7. Apparuit autem Dominus Abram, et dixit ei : Semini tuo dabo terram hanc. Qui ædificavit ibi altare Domino, qui apparuerat ei.

Infra 13. 15. 15. 18. 26. 4. *Deut.* 34. 4.

8. Et inde transgrediens ad montem, qui erat contra orientem Bethel, tetendit ibi tabernaculum suum, ab occidente habens Bethel, et ab oriente Hai; ædificavit quoque ibi altare Domino, et invocavit nomen ejus.

9. Perrexitque Abram vadens, et ultra progrediens ad meridiem.

Illustre. Or le Chananéen était alors dans ce pays.

7. Or le Seigneur apparut à Abram, et lui dit : Je donnerai cette terre à ta postérité. Là il éleva un autel au Seigneur qui lui était apparu.

8. Et, se dirigeant de là vers la montagne qui était à l'orient de Béthel, il y déploya sa tente, ayant à l'occident Béthel et à l'orient Haï. Là aussi il éleva un autel au Seigneur, et il invoqua son nom.

9. Et Abram continua d'aller, et s'avança de plus en plus vers le midi.

---

26) signifie certainement *chêne,* il s'ensuit que אֵלוֹן n'a pas cette signification, quoique les Septante le traduisent toujours par δρῦς. — *Chananæus autem tunc erat in terra.* Cette remarque ne nous mène pas à une époque postérieure à Moïse, où les Chananéens étaient déjà exterminés. Elle ne dit pas en effet qu'ils étaient *encore* dans le pays, mais simplement qu'ils y étaient *alors,* sans qu'on puisse en conclure qu'il n'y fussent plus lorsque l'auteur écrivait. Elle n'a été faite que par rapport à la promesse qui suit, que Dieu donnera ce pays à la postérité d'Abram, et ne veut dire autre chose sinon que le pays dans lequel ce patriarche est arrivé n'est pas inhabité, de manière qu'il puisse sans autre formalité s'en considérer comme le maître et en prendre possession, mais qu'il ne pourra y demeurer que comme étranger. Selon Lange, l'auteur expliquerait par là pourquoi Abram s'avança jusqu'à Sichem : c'est qu'il dut aller jusque-là pour trouver un endroit où il pût s'établir.

7. — *Qui ædificavit ibi altare Domino...* Il lui bâtit cet autel pour faire du sol sanctifié par son apparition un lieu destiné à son culte et lui exprimer ainsi sa reconnaissance.

8. — *Et inde transgrediens ad montem.* C'était sans doute afin de trouver des pâturages pour ses troupeaux. M. V. Guérin pense que cette montagne doit être identifiée avec la colline d'El-Bordj, située à l'est de Beitin, et sur laquelle on voit les restes d'une forteresse et d'une église qui a pu succéder à un sanctuaire plus ancien (*Descript. géogr.*, etc., *de la Palest.* Judée, t. III[e], p. 17). — *Qui erat contra orientem Bethel.* « Béthel » est mis ici par anticipation : le nom de cet endroit était alors *Louz ;* aujourd'hui c'est *Beitin.* Voy. ci-après, XXVIII, 19. — *Ab occidente habens Bethel.* A la lettre dans l'hébreu : « Béthel était » pour lui « du côté de la mer », c'est-à-dire, à l'occident. — *Et ab oriente Hai.* La situation de Haï n'est pas encore déterminée avec certitude. Il y en a qui ont cru la retrouver dans les ruines de *Medinet Gai* (voy. Ritter, *Erdk.*, t. XVI, 526 et suiv.) ; mais, au jugement de Keil, c'est certainement à tort. D'autres, à l'avis desquels se range Keil, l'ont cherchée à Tell-al-Hadjar, « colline escarpée, dit M. Guérin, qui doit son nom à un amas de pierres informes de petites dimensions qui en couronnent le plateau supérieur : ce sont les restes d'habitations détruites de fond en comble ; mais cette colline, ajoute ce savant, à mon avis n'a jamais pu servir d'assiette qu'à un simple village, et non à une ville de l'importance d'Aï. Aussi j'incline beaucoup plutôt vers l'opinion de ceux qui reconnaissent les ruines de cette antique cité dans celles d'El-Koudeireh, situées à deux kilomètres au sud-est de Tel-el-Hadjar et à deux kilomètres et demi au nord-ouest de Moukhmas. De nombreuses citernes, plusieurs bassins, des tombeaux creusés dans le roc, les arasements de maisons et d'édifices renversés épars au milieu des grandes plantations de figuiers appartenant au village actuel de Deir-Diouan, tout atteste que là s'élevait jadis une ville assez considérable, qui, à cause de sa position, paraît être celle d'Aï » (*La terre sainte,* p. 238).

9. — *Perrexitque Abram vadens...* L'hébreu à la lettre : « Et Abram partit, allant et partant vers le midi », s'avançant de plus en plus vers le sud de la terre de Chanaan, contre le désert d'Arabie.

10. Or il y eut une famine dans le pays. Et Abram descendit en Égypte, pour y séjourner : car la famine était excessive dans le pays.

11. Et lorsqu'il fut près d'entrer en Égypte, il dit à Saraï son épouse : Je sais que tu es une femme belle,

12. Et que lorsque les Egyptiens te verront, ils diront : C'est sa femme. Et ils me tueront, et te réserveront.

13. Je t'en supplie donc, dis que tu es ma sœur, afin qu'on me traite bien à cause de toi, et qu'on me laisse vivre par égard pour toi.

14. Lors donc qu'Abram fut entré en Égypte, les Égyptiens virent que cette femme était très belle.

15. Et les princes l'annoncèrent à

10. Facta est autem fames in terra; descenditque Abram in Ægyptum, ut peregrinaretur ibi ; prævaluerat enim fames in terra.

11. Cumque prope esset ut ingrederetur Ægyptum, dixit Sarai uxori suæ : Novi quod pulchra sis mulier;

12. Et quod cum viderint te Ægyptii, dicturi sunt : Uxor ipsius est; et interficient me, et te reservabunt.

13. Dic ergo, obsecro te, quod soror mea sis ; ut bene sit mihi propter te, et vivat anima mea ob gratiam tui.

Infra 20, 11.

14. Cum itaque ingressus esset Abram Ægyptum, viderunt Ægyptii mulierem quod esset pulchra nimis.

15. Et nuntiaverunt principes Pha-

---

3. — *La famine oblige Abram de descendre en Egypte ; ce qui lui arrive dans ce pays.* ÿÿ. 10-20.

10. — *Descenditque Abram in Ægyptum...* Sachant que ce pays était abondant en blé, il s'y rendit, comme font encore aujourd'hui, dans des cas pareils, les Bédouins des contrées voisines. La Palestine étant plus élevée que l'Egypte, le mot *descendre* peint bien l'action d'aller du premier de ces deux pays dans l'autre. C'est aussi l'expression constamment employée, comme celle de *monter* pour marquer le voyage d'Egypte en Palestine.

11. — *Novi quod pulchra sis mulier.* Saraï avait alors 65 ans. On a paru s'étonner que sa beauté soit encore vantée à cet âge. Mais il faut considérer que la vie à cette époque était bien plus longue que de nos jours et allait encore jusqu'à 130 et 180 ans ; Sara elle-même vécut 127 ans. Ainsi elle était alors vers le milieu de sa vie, à peu près comme serait maintenant parmi nous une femme de 30 à 35 ans. Or croit-on qu'à cet âge une belle femme qui n'avait pas eu d'enfants, qui était née sous un climat tempéré, tel que celui de la Mésopotamie, ne pouvait pas être assez bien conservée pour charmer des Egyptiens qui ne voyaient chez eux que des femmes de petite taille, au teint basané et laides pour la plupart, et qui se fanaient de bonne heure? Les histoires anciennes et modernes font mention de plusieurs femmes célèbres pour leur beauté jusqu'à l'âge de cent ans. Bullet cite entre autres, pour les temps modernes, la grand'mère de la princesse dauphine, qui à cet âge était encore belle et fraiche (*Répons. critiq.*). Ces exemples, qu'on ne peut contester, servent aussi à expliquer comment Saraï âgée de 90 ans put encore inspirer au roi de Gerar la même passion qu'elle fait naître ici dans le cœur de Pharaon.

12. — *Et quod cum viderint te Ægyptii...* Cette crainte d'Abram suppose chez les Egyptiens une corruption qui n'est que trop confirmée par les témoignages de l'antiquité.

13. — *Dic ergo, obsecro te, quod soror mea sis.* Abram ne demande pas ici un mensonge à Saraï, puisque, comme lui-même l'explique plus tard (ch. XX, 12), elle était effectivement sa sœur, ayant le même père, quoique non la même mère, mais seulement de dissimuler une partie de la vérité. Exposé tout ensemble à perdre la vie et à se voir enlever sa femme, il prend le parti qui, à ses yeux, est le seul propre à éviter l'un de ces maux et en même temps lui laisse le plus de chances de conjurer l'autre, plutôt que de s'exposer à une mort qui lui paraît inévitable et qui ne sauverait pas l'honneur de Saraï. Il suit donc les conseils d'une prudence peut-être trop humaine, faisant ce qui dépend de lui pour prévenir les malheurs qu'il redoute, et se confiant pour le reste dans la protection de la Providence, dont il connaît les soins à son égard. L'événement a prouvé qu'en ce dernier point du moins il ne s'est pas trompé. — *Ut bene sit mihi propter te...* Il y avait lieu de penser que les Egyptiens, le regardant comme le frère d'une si belle femme, le traiteraient bien afin de l'obtenir de lui.

15. — *Et nuntiaverunt principes Pharaoni.* « Les rois d'Orient se sont toujours

raoni, et laudaverunt eam apud illum; et sublata est mulier in domum Pharaonis.

16. Abram vero bene usi sunt

Pharaon, et la louèrent auprès de lui; et la femme fut emmenée dans le palais de Pharaon.

16. Mais ils en usèrent bien avec

---

attribué le droit d'introduire dans leur harem toutes les femmes non mariées qui étaient à leur convenance. Dans le *Roman des deux frères,* nous lisons un récit analogue, qui nous montre avec quel zèle les courtisans allaient au-devant des désirs et des passions du roi leur seigneur. On a trouvé dans les eaux du fleuve une boucle de cheveux parfumés. « C'est une boucle des cheveux d'une fille de Ra-Harmachis; la sève de tous les dieux en elle », disent les scribes et les sages. Aussitôt on se met à sa recherche, et elle devient la favorite du pharaon (*Papyrus d'Orbiney,* IX.) Ces épouses secondaires des rois d'Égypte sont mentionnées dès les temps des pyramides » (M. Vigouroux, *la Bible,* etc., t. I, p. 456). « Pharaon », פַּרְעֹה *Parhoh* est l'appellation hébraïsée de tous les rois d'Égypte dans l'Ancien Testament, à côté de laquelle ne se rencontrent que rarement les noms propres, comme Nechoh (Nechao), IV Reg. XXIII, 29; Hofra, Jerem, XLIV, 30. On dérivait autrefois ce nom, à la suite de Josephe, de l'égyptien P-OURO, *le roi* (OURO, *roi,* avec l'art. PI); mais aujourd'hui les égyptologues de Rougé, Brugsch, Lepsius, etc., l'expliquent par le *per-aa* ou *pher-ao* des hiéroglyphes, c'est-à-dire, *grande maison,* appellation dont ils rapprochent celle de *Sublime Porte.* Cependant Delitzsch ne désapprouve pas l'ancienne étymologie.

16. — *Abram vero bene usi sunt propter illam.* « La faveur qu'Abraham rencontra à la cour du pharaon a paru invraisemblable à plusieurs critiques, surtout si l'on suppose que le pharaon appartenait à une dynastie indigène. Elle est cependant aussi conforme aux mœurs du pays que l'enlèvement de Sara ». C'est la remarque de M. Vigouroux, qui la confirme par deux exemples analogues, relevés par M. Cook dans le *Speaker's Commentary,* t. I, p. 445 (*La Bible,* etc., t. I, p. 457). — *Fueruntque ei oves et boves...* Ce sont les choses qui forment la principale richesse des nomades. Dans l'énumération de ces présents, les « serviteurs » et les « servantes », c'est-à-dire, les esclaves de l'un et de l'aute sexe, sont mis pêle-mêle avec les animaux domestiques, soit pour indiquer par cette confusion que le pharaon ne mit à ses libéralités ni ordre ni mesure, soit pour faire entendre que chez les Egyptiens les esclaves étaient au rang des animaux, de même que chez les Grecs et les Romains ils comptaient, non comme des personnes, mais comme des choses. On peut conjecturer qu'au nombre de ces esclaves se trouva l'Égyptienne Agar, dont il sera question plus tard. Abram accepta ces présents, qu'il ne pouvait refuser. Les rationalistes les ont fait valoir comme des preuves irréfragables de la non-authenticité de ce récit. Le narrateur, à en croire von Bohlen, nomme parmi eux des animaux de sa patrie qu'Abram ne pouvait recevoir en Égypte, à savoir, des brebis, des ânes et des chameaux, et il ne fait pas mention de chevaux, qui pourtant abondaient dans la vallée du Nil. Mais il résulte au contraire des plus anciens monuments égyptiens que les trois premières espèces d'animaux étaient très communes en Egypte. Quant au chameau, il est vrai qu'il paraît peu sur les monuments figurés. Mais s'ensuit-il, demande M. Vigouroux, qu'il fût inconnu ou même seulement très rare en Egypte? « Nullement, répond-il. Nous ignorons pourquoi on ne le représentait guère; mais il est certain que des règles, jusqu'ici inconnues, empêchaient les artistes de reproduire certains êtres du regne animal, comme les poules, qu'on élevait cependant en grand nombre et qu'on offrait même en sacrifice à Anubis ». On ne représentait aussi que rarement le chat, *meou,* quoiqu'il date des plus anciennes époques, et que non seulement il fût très répandu comme animal domestique, mais qu'il se trouve mêlé à des mythes très importants, qu'on l'élevât dans les temples et que nous possédions des momies de plusieurs. On ne peut donc pas conclure de la rareté du chameau sur les monuments qu'il n'existât pas en Egypte. « Il y existait certainement du temps des Ptolémées et pendant la période romaine: Athénée (*Deipnosoph.* V, v) nous apprend que des chameaux, attelés à des chariots, figurèrent dans la grande fête donnée par Ptolémée, Philadelphe; et cependant on ne les voit pas non plus alors sur les monuments. Il était d'ailleurs impossible que les Égyptiens ne connussent point depuis de longs siecles un animal très commun chez leurs voisins les Arabes, et sans lequel les déserts de l'Afrique du Nord seraient inhabitables. Aussi est-il certain que l'Egypte employait le chameau dès la plus haute antiquité: d'anciens textes nous apprennent qu'on le dressait à danser. *kenken,* et qu'on lui faisait porter les marchandises; l'Exode en parle comme d'un animal domestique de l'Egypte... Enfin, la géologie confirme d'une façon irréfragable

Abram, à cause d'elle ; et il eut des brebis et des bœufs et des ânes, et des serviteurs et des servantes, et des ânesses et des chameaux.

17. Mais le Seigneur frappa de très grandes plaies Pharaon et sa maison, à cause de Saraï épouse d'Abram.

18. Et Pharaon appela Abram, et lui dit : Qu'est-ce que tu m'as fait? Pourquoi ne m'as-tu pas fait savoir que c'était ta femme?

19. Pour quel motif m'as-tu dit qu'elle était ta sœur, de telle sorte que je la prisse pour femme? Maintenant donc voilà ton épouse : Prends-la, et va-t'en.

20. Et Pharaon donna des ordres à ses gens touchant Abram ; et ils le

propter illam ; fueruntque ei oves et boves, et asini, et servi, et famulæ, et asinæ, et cameli.

17. Flagellavit autem Dominus Pharaonem plagis maximis, et domum ejus, propter Sarai uxorem Abram.

18. Vocavitque Pharao Abram, et dixit ei : Quidnam est hoc quod fecisti mihi? quare non indicasti quod uxor tua esset?

19. Quam ob causam dixisti esse sororem tuam, ut tollerem eam mihi in uxorem? Nunc igitur ecce conjux tua, accipe eam, et vade.

20. Præcepitque Pharao super Abram viris ; et deduxerunt eum, et

---

l'antiquité du chameau dans la vallée du Nil : Hekekyan-Bey, dans les fouilles qu'il a exécutées dans ce pays, a découvert, à une très grande profondeur, des ossements de dromadaires au milieu de restes d'autres quadrupèdes. Il y avait donc des chameaux en Egypte à l'époque du voyage d'Abraham, et il était naturel que le roi lui offrît la monture qui devait lui être la plus utile pour son retour dans la terre de Chanaan. — On a remarqué que parmi les présents du pharaon à Abraham il n'y avait point de chevaux. Cette omission, dont Bohlen voulait faire une objection contre la Genèse, est au contraire une des preuves les plus frappantes de l'exactitude minutieuse de l'historien d'Abraham. Quand il écrivait, il savait qu'il y avait des chevaux en Egypte et qu'ils y étaient très estimés ; il en parle en plusieurs endroits (Gen. XLVII, 17 ; Exod. IX, 3 ; Deut. XVII, 16). Si donc il n'énumère point le cheval parmi les dons du roi au père des Hébreux, c'est parce qu'une tradition très exacte lui avait appris qu'il n'en avait pas reçu. Les monuments nous apprennent aujourd'hui que le pharaon ne pouvait donner des chevaux à Abraham, parce qu'ils furent inconnus en Egypte jusqu'à l'époque de l'invasion des Hyksos, qui les introduisirent pour la première fois dans la vallée du Nil. Ils apparaissent dans l'écriture hiéroglyphique sous la dix-huitième dynastie. On les employait principalement comme animaux de trait pour les chariots de guerre, *markabuta*, mot emprunté par les Egyptiens à ceux à qui ils devaient les chevaux, et qui est encore une nouvelle preuve de leur origine sémitique, le nom sémitique du char étant *merkabah*. — Cette omission des chevaux dans l'énumération des présents faits à Abraham peut aider à résoudre en partie la question de l'époque du voyage du saint patriarche en Egypte. Si ce sont les Hyksos qui ont introduit dans ce pays la race chevaline, comme tout porte à le croire, puisqu'elle n'y était pas encore connue du temps d'Abraham, il faut bien en conclure que le père des Hébreux a fait son voyage avant l'invasion étrangère, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit plus haut, vers l'époque de la douzième dynastie ». M. Vigouroux, *la Bible*, etc. t. I, p. 462 et suiv.

17. — *Flagellavit autem Dominus Pharaonem...* Le texte n'explique pas en quoi consistaient ces plaies ; tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'elles étaient telles que d'un côté Saraï en était protégée contre toute injure, et de l'autre Pharaon y reconnut un châtiment de Dieu pour son procédé envers cette femme. Peut-être est-ce d'elle-même que, l'interrogeant alors, il apprit qu'elle était la femme d'Abram.

18. — *Quidnam est hoc quod fecisti mihi ?* L'hébreu à la lettre : « Pourquoi m'as-tu fait cela » ? Abram ne répond rien aux reproches du roi, ce qui semble indiquer qu'il reconnaît qu'ils ne sont pas sans fondement.

20. — *Et deduxerunt eum,* « et ils le reconduisirent ». C'est le sens qu'a ici וַיְשַׁלְּחוּ, qui n'indique pas nécessairement un renvoi fait malgré lui, une expulsion. Pharaon, qui avait vu dans les plaies dont il avait été frappé la colère du Dieu d'Abram, n'eût osé traiter celui-ci durement ; il cherche plutôt, en lui donnant une escorte hono-

uxorem illius, et omnia quæ habebat.

reconduisirent, ainsi que sa femme, avec tout ce qu'il avait.

CHAPITRE XIII.

Abram et Lot se séparent; ce dernier va s'établir à Sodome, ℣℣. 1-13. — Dieu renouvelle ses promesses à Abram, ℣℣. 14-18.

1. Ascendit ergo Abram de Ægypto, ipse et uxor ejus, et omnia quæ habebat, et Lot cum eo, ad Australem plagam.
2. Erat autem dives valde in possessione auri et argenti.

1. Abram monta donc de l'Égypte, avec sa femme et tout ce qu'il possédait, et il se dirigea, avec Lot, vers la région méridionale.
2. Or il était très riche, et possédait beaucoup d'or et d'argent.

---

rable pour le protéger contre toute injure, à détourner la main qui s'était appesantie sur lui.

4. *Abram et Lot se séparent; ce dernier va s'établir à Sodome,* XIII, 1-13.

1. — *Et Lot cum eo.* On voit par là que Lot était allé avec lui en Egypte. — *Ad Australem plagam,* vers la partie méridionale de la terre de promission, qui est au nord-est par rapport à l'Egypte. Le mot נֶגֶב, *midi,* a manifestement reçu pour les Israélites une détermination géographique, et, employé d'une manière absolue, marque le midi de la Palestine.

2. — *Erat autem dives valde in possessione auri et argenti.* La traduction exacte de l'hébreu est : « Et Abram était très riche en troupeaux, en argent et en or ». — « Un scheik arabe est considéré comme riche quand il possède cent ou deux cents tentes, de soixante à cent chameaux et un millier de brebis et de chèvres. La richesse d'Abraham était beaucoup plus considérable, puisque nous voyons qu'il comptait parmi ses serviteurs trois cent dix-huit hommes en état de porter les armes, ce qui suppose une véritable tribu et d'innombrables troupeaux... Mais ce qui, plus encore que les troupeaux, constituait la richesse d'Abraham, c'était l'or et l'argent. Ces deux métaux précieux étaient rares alors dans la terre de Chanaan. Le papyrus hiératique de Berlin I, qui énumère les richesses de la Palestine du Sud quelque temps avant Abraham, ne parle pas, en effet, de l'or et de l'argent : c'est la preuve qu'ils n'y étaient pas communs. En revanche, on les trouvait en abondance dans la vallée du Nil. et il n'y a pas lieu de nous étonner qu'après avoir séjourné dans ce pays, où il était descendu avec ses troupeaux et où les largesses du pharaon avaient considérablement augmenté ses richesses, Abraham en ait apporté une somme considérable, soit qu'il en eût reçu du prince en présent, soit qu'il s'en fût procuré lui-même par des échanges. — Voyons encore comment l'égyptologie établit ce que suppose ici la Genèse de l'abondance de l'or et de l'argent dans la vallée du Nil. Sous la XII[e] dynastie, à l'époque même où Abraham alla en Egypte, les Egyptiens exploitaient des mines d'or et d'argent qui étaient pour eux une source considérable de richesses. Pendant le règne d'Amenemha I[er], les lavages d'or de la Nubie étaient régulièrement établis et exploités. Dans une inscription datant de la même dynastie et connue sous le nom de stèle de la famine, un fonctionnaire nommé Ameni raconte qu'il fut envoyé en Ethiopie et qu'il en rapporta au roi du *minerai d'or.* Des expéditions militaires amenaient à Osortésen I[er] le minerai d'or d'Ethiopie. Les princes de Cusch ou d'Ethiopie, fonctionnaires d'un ordre très élevé, avaient parmi leurs titres habituels celui d'*intendant des pays de l'or.* Les premières dynasties parlent déjà d'un *surveillant de la maison de l'or.* Le nom de ce métal, *nub,* se trouve sur presque tous les monuments, soit anciens, soit modernes. (La partie septentrionale de l'Ethiopie s'appelle *Nubia* ou pays de *Nub,* c'est-à-dire, de l'or). Dès les temps les plus anciens, les artistes de l'Egypte surent non seulement fondre les métaux précieux, mais aussi en faire d'admirables ouvrages d'orfèvrerie, qui sont devenus l'ornement de nos musées. Amenemha I[er] s'était construit une

3. Et il reprit le chemin par lequel il était venu du midi vers Béthel, jusqu'au lieu où il avait d'abord fixé sa tente, entre Béthel et Haï,

4. Où se trouvait l'autel qu'il avait élevé auparavant, et là il invoqua le nom du Seigneur.

5. Or Lot, qui était avec Abram, avait aussi des troupeaux de brebis, et des bêtes de somme, et des tentes.

6. Et le pays ne pouvait pas les contenir, de telle sorte qu'ils habitassent ensemble : car leurs biens étaient considérables, et ils ne pouvaient habiter en commun.

7. De là survint une rixe entre les pasteurs des troupeaux d'Abram et

3. Reversusque est per iter quo venerat a meridie in Bethel, usque ad locum ubi prius fixerat tabernaculum inter Bethel et Hai,

4. In loco altaris quod fecerat prius, et invocavit ibi nomen Domini,

Sup. 12. 7.

5. Sed et Lot qui erat cum Abram, fuerunt greges ovium, et armenta, et tabernacula.

6. Nec poterat eos capere terra, ut habitarent simul ; erat quippe substantia eorum multa, et nequibant habitare communiter.

Infra 36. 7.

7. Unde et facta est rixa inter pastores gregum Abram et Lot. Eo autem

---

demeure ornée d'or, avec des voûtes de lapis et des murs constellés de pierreries et de bronze. Sur la fin de l'Ancien Empire, les coffres funéraires étaient entièrement dorés. — Les pharaons, à qui l'on apportait l'or des pays éloignés, en faisaient des présents à leurs dieux. Ils le distribuaient aussi libéralement à ceux de leurs serviteurs qui méritaient leurs bonnes grâces. Ce trait est digne de remarque, et doit être rapproché des autres faits que nous avons déjà cités à propos des libéralités faites à Abraham... — L'argent, qu'Abraham rapporta d'Egypte en même temps que l'or, y était moins abondant que ce dernier; mais il y était connu depuis longtemps sous le nom d'or blanc, *nub het*. Le musée de Leyde possède un diadème d'or et d'argent qui a appartenu au pharaon Entef, de la XIe dynastie. Au musée du Louvre, on voit un collier avec un œil d'Osiris d'argent. — Ce n'est cependant pas en Egypte qu'Abraham connut pour la première fois les deux plus précieux des métaux. Il les avait déjà connus en Chaldée » (M. Vigouroux, *la Bible*, etc., t. Ier. p. 471 et suiv.).

3. — *Reversusque est per iter quo venerat a meridie in Bethel.* Plus exactement d'après l'hébreu : « Et il alla par ses décampements », c'est-à-dire, non d'une seule traite, mais peu à peu, à la manière des nomades, en faisant des stations et en partant ensuite pour aller plus loin, « du midi jusqu'à Béthel ».

5. — *Et tabernacula :* « et des tentes » pour lui et ses gens; ce qui indique qu'il avait aussi un nombreux personnel.

6. — *Nec poterat capere eos terra ut habitarent simul.* L'hébreu à la lettre : « Et la terre ne les portait pas pour habiter ensemble », c'est-à-dire, ne leur offrait pas assez de large pour qu'ils pussent demeurer ensemble et trouver des pâturages suffisants pour leurs nombreux troupeaux.

7. — *Unde et facta est rixa...* Cette querelle avait pour objet les pâturages, et probablement aussi les fontaines et les puits où l'on abreuvait les troupeaux. Comp. ci-après, XXI, 25 ; XXVI, 20 et seq. ; XXIX, 3, 8. — *Eo autem tempore Chananæus et Pherezæus...* Ces anciens habitants du pays en occupaient sans doute la meilleure partie, ce qui ne laissait déjà qu'un espace bien restreint pour Abram et Lot. Les Phérézéens, qui sont nommés ici et ch. XXXIV, 30 ; Jud. I, 4, à côté des Chananéens, et dans les autres énumérations des habitants de Chanaan sont placés parmi les tribus chananéennes particulières, sauf Exod. XIII, 5, où ils manquent, ne sont pas mentionnés au chap. X, 15-18, parmi les descendants de Chanaan, et peuvent, ainsi que les Cinéens, les Cénézéens, les Cedmonéens et les Raphaïtes (ci-apr., XV, 19-21, n'avoir pas été d'origine chamitique. L'explication aujourd'hui communément reçue de פְּרִזִּי, PERIZZI, *Phérézéen*, comme appellatif, par יֹשֵׁב אֶרֶץ פְּרָזוֹת, « habitant de la plaine », n'a pas seulement contre elle la forme du nom, puisque l'habitant de la plaine est appelé הַפְּרָזִי, Deut. III, 5, mais plus encore la place qui est donnée aux Phérézéens, partie avec les Chananéens, partie avec les autres peuplades de Chanaan qui tiennent leurs noms de ceux qu'ils reconnaissent comme leurs souches. L'origine de ce nom est couverte d'obscurité, de même que celle des noms des Cinéens

tempore Chananæus et Pherezæus habitabant in terra illa.

8. Dixit ergo Abram ad Lot : Ne, quæso, sit jurgium inter me et te, et inter pastores meos et pastores tuos ; fratres enim sumus.

9. Ecce universa terra coram te est; recede a me, obsecro ; si ad sinistram ieris, ego dexteram tenebo ; si tu dexteram elegeris, ego ad sinistram pergam.

10. Elevatis itaque Lot oculis, vidit omnem circa regionem Jordanis, quæ universa irrigabatur antequam sub-

de Lot. Or en ce temps-là le Chananéen et le Phéréséen habitaient en ce pays.

8. Abram donc dit à Lot : Je t'en prie, qu'il n'y ait pas de dispute entre moi et toi, et entre mes pasteurs et tes pasteurs : car nous sommes frères.

9. Vois, la terre entière est devant toi : éloigne-toi de moi, je t'en prie ; si tu vas à gauche, moi je prendrai la droite ; si tu choisis la droite, moi j'irai à gauche.

10. Lot, ayant donc levé les yeux, vit toute la région qui bordait le Jourdain, qui était tout arrosée avant

---

et des autres tribus non chamitiques qui s'étaient établies dans la terre de Chanaan. De la mention fréquente de ces peuples à côté des habitants chamitiques de Chanaan, on ne peut conclure autre chose sinon qu'ils s'étaient considérablement répandus parmi eux. Compar. encore ci-après, ch. xv, 19-21. Voy. Keil.

8. — *Fratres enim sumus.* Les différends, qu'il faut éviter autant que possible même avec des étrangers, seraient encore bien plus blâmables entre des frères, entre de proches parents tels qu'étaient Abram et Lot. On peut remarquer l'humilité d'Abram, qui met Lot sur le même pied que lui, quoiqu'il fût son oncle, à qui en cette qualité était dû par Lot le respect et la déférence.

9. — *Ecce universa terra coram te est.* Dans l'hébreu cette phrase a la forme interrogative : « Est-ce que toute la terre n'est pas devant toi ? » tout le pays t'est ouvert pour habiter où tu voudras. Abram pousse la générosité jusqu'à laisser tout l'avantage à son neveu en lui laissant le choix de la contrée qu'il voudra habiter, bien assuré du reste que Dieu dirigera tout de manière que sa promesse reçoive son accomplissement.

10. — *Elevatis itaque Lot oculis...* On voit percer ici dans le caractère de Lot un trait d'égoïsme et d'indiscrétion. Il ne consulte que ses yeux, et, sans égard pour son oncle, choisit ce que leur témoignage lui présente comme la meilleure part. « Omnem circa regionem Jordanis » est la traduction assez exacte de l'hébreu כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן, « tout le cercle du Jourdain », ou *Yarden.* Le « cercle du Jourdain » est la plaine qui s'étendait des deux côtés de ce fleuve, depuis le lac de Génézareth jusqu'à la vallée de Siddim. C'est de cette vallée, occupée plus tard par la mer Morte, qu'il s'agit surtout ici. Voy. ci-après, XIV, 3. Le « Jourdain », יַרְדֵּן YARDEN, de ירד, *descendre,* proprement *fleuve,* est le grand fleuve de la Palestine, le seul qui mérite réellement ce nom. Il est formé par la réunion de trois petites rivières, qui sont : 1° le *Hasbeni* ou *Moyet Hasbeïa*, qui a sa source près de Hasbeïa, au pied du Djebel-el-Scheikh ; 2° le *Dan,* qui sort au sud-est du Hasbeni, près de Tell-el-Kadhi, et qui, après un court trajet, se joint au 3° *Banias* (Panéas) venant de l'est. Ce dernier sort d'une grotte près de Banias, l'ancienne Césarée de Philippe, et sa source fut considérée par les anciens habitants comme la seule véritable source du Jourdain. Après avoir traversé le lac d'Elhoula, appelé dans la Bible *eaux de Mérom,* le Jourdain parcourt les vallées autrefois si florissantes de la Galilée, et va se jeter dans le lac de Tibériade ou Tabariyya, appelé aussi mer de Galilée, en hébreu Yam Kinnéreth (mer de Kinnéreth), du nom d'une ville située sur ses bords, et souvent dans le Nouveau Testament lac de Génésar ou Génésareth, nom déjà employé I Macc. XI, 67. De là le Jourdain continue son cours vers le sud à travers la vallée du Ghor, et va se perdre dans la mer Morte. La largeur du fleuve ne dépasse guère 70 à 80 pieds ; il présente beaucoup de sinuosités. Il résulte de plusieurs passages de la Bible qu'il débordait quelquefois vers l'équinoxe du printemps ; mais il ne paraît pas que cela ait encore lieu. — *Sicut paradisus Domini,* « comme le jardin de Jéhovah », le paradis terrestre, qui avait été planté par Jéhovah ; *et sicut Ægyptus,* littéralement dans l'hébreu ; « comme » (sans « et ») « la terre de Mitsrayim », d'Egypte, que rendent si fertile les inondations du Nil ; *venientibus in Segor,* dans la direction de Ségor ; voy. ci-apr., XIX,

que le Seigneur détruisît Sodome et Gomorrhe, comme le paradis du Seigneur, et comme l'Égypte du côté de Ségor.

11. Et Lot se choisit la région qui bordait le Jourdain, et il s'éloigna vers l'orient ; et chacun d'eux se sépara de son frère.

12. Abram habita dans la terre de Chanaan ; mais Lot demeura dans les villes qui étaient près du Jourdain, et il habita à Sodome.

13. Or les habitants de Sodome étaient très mauvais, et pécheurs à l'excès devant le Seigneur.

14. Et le Seigneur dit à Abram, après que Lot se fut séparé de lui : Lève tes yeux, et vois du lieu où tu es maintenant, vers l'aquilon et le midi, vers l'orient et l'occident.

15. Toute la terre que tu vois, je

verteret Dominus Sodomam et Gomorrham, sicut paradisus Domini, et sicut Ægyptus venientibus in Segor.

11. Elegitque sibi Lot regionem circa Jordanem, et recessit ab oriente ; divisique sunt alteruter a fratre suo.

12. Abram habitavit in terra Chanaan ; Lot vero moratus est in oppidis quæ erant circa Jordanem, et habitavit in Sodomis.

13. Homines autem Sodomitæ pessimi erant, et peccatores coram Domino nimis.

14. Dixitque Dominus ad Abram, postquam divisus est ab eo Lot : Leva oculos tuos, et vide a loco in quo nunc es, ad Aquilonem et Meridiem, ad Orientem et Occidentem.

Sup. 12. 7. *Infr.* 15. 18. 26. 4. *Deut.* 34. 4.

15. Omnem terram, quam conspicis,

20-22. Delitzsch objecte à cette explication que les deux comparaisons suivraient ainsi une gradation descendante, qui convient moins ici ; selon lui, au lieu de : « comme le jardin de Jéhovah », il faudrait traduire : « comme un jardin de Jéhovah », c'est-à-dire, comme un jardin aussi magnifique que si Jéhovah l'avait planté immédiatement lui-même (cfr Num. XXIV, 6). Mais Dillmann lui oppose avec raison que, non seulement l'explication qu'il propose est contraire à l'usage de la langue, mais encore qu'un jardin ainsi planté par Jéhovah serait toujours plus magnifique que l'Egypte, de sorte que l'inconvénient qu'il veut écarter n'en subsisterait pas moins. Lui-même explique cette gradation en disant que, la première comparaison renfermant une hyperbole un peu forte, la seconde y est jointe comme une sorte de correctif, ce qui est préférable.

11. — *Et recessit ab oriente.* D'après l'hébreu : « et Lot partit du côté de l'orient », se dirigeant vers l'orient. Le cercle du Jourdain est en effet à l'orient de Béthel et de Haï.

12. — *In terra Chanaan,* dans la terre proprement dite de Chanaan, entre la Méditerranée et le Jourdain. — *Et habitavit in Sodomis.* Plus exactement d'après l'hébreu : « et il dressa ses tentes jusqu'à Sodome », de campement en campement il s'avança jusque-là. Ceux qui conduisaient ses troupeaux continuèrent à demeurer dans des tentes ; mais il préféra pour lui-même le séjour des villes, et il choisit la pire de toutes, celle de Sodome, où nous le retrouverons plus tard.

13. — *Homines autem Sodomitæ pessimi erant...* Le tableau de leur perversité est tracé ci-après, chap. XIX, 4 et suiv. : c'est celui d'une horrible, d'une révoltante corruption. « Coram Domino », à ses yeux. C'est ainsi que la Vulgate rend avec raison l'expression ליהוה du texte. Par la remarque faite ici en passant, l'auteur donne déjà clairement à entendre que Lot, tout en croyant choisir la meilleure part, a mal réussi, et prépare l'histoire du châtiment de Sodome, dans lequel Lot, bien qu'il n'y périt pas, eut néanmoins à subir la peine de son inconsidération.

5. *Dieu renouvelle ses promesses à Abram,* ℣℣. 14-18.

14. — *Dixitque Dominus ad Abram...* Le texte ne disant pas qu'il lui ait apparu, Keil en infère qu'il se fit entendre à lui par une parole spirituelle et intérieure. Par la manière dont il lui renouvelle ses promesses dans cette circonstance, nous voyons que la séparation de Lot répondait à ses desseins, parce que Lot n'avait aucune part à ces promesses.

15. — *Tibi dabo et semini tuo.* Cela revient à dire qu'il la lui donnera dans la

tibi dabo et semini tuo usque in sempiternum.

16. Faciamque semen tuum sicut pulverem terræ ; si quis potest hominum numerare pulverem terræ, semen quoque tuum numerare poterit.

17. Surge, et perambula terram in longitudine et in latitudine sua ; quia tibi daturus sum eam.

18. Movens igitur tabernaculum

la donnerai à toi et à ta race éternellement.

16. Et je rendrai ta race comme la poussière de la terre : si quelque homme peut compter la poussière de la terre, il pourra aussi compter ta race.

17. Lève-toi et parcours cette terre dans sa longueur et sa largeur : car je te la donnerai.

18. Abram donc, levant sa tente, vint

---

personne de sa postérité, comme il s'en est clairement expliqué plus haut, XII, 7. — *Usque in sempiternum.* L'expression du texte, עַד־עוֹלָם, qui peut se traduire par *jusqu'à jamais, à perpétuité,* ne signifie pas nécessairement, non plus que celles par lesquelles nous la rendons en français, une durée sans aucun terme, strictement éternelle, mais seulement une durée dont le terme est très éloigné et inconnu, se *cache*, selon l'étymologie du mot (עוֹלָם, de עָלַם, *cacher*), dans la nuit des temps. Elle répondrait ainsi assez bien à celle du latin *in sæculum*, ou mieux *in ævum,* par laquelle l'explique déjà saint Augustin. « Si quem movet, dit-il, quod dictum est : *Dabo tibi et semini tuo... omnem terram Chanaan in possessionem æternam,* quomodo accipiatur impletum, sive adhuc expectetur implendum, cum possessio quæcumque terrena æterna cuilibet genti esse non possit, sciat æternum a nostris interpretari quod Græci appellant αἰώνιον : quod a *sæculo* derivatum est ; αἰὼν quippe græce *sæculum* nuncupatur. Sed non sunt ausi Latini hoc dicere *sæculare,* ne longe in aliud mitterent sensum » (*De Civit. Dei*, XVI, XXVI). On peut cependant très bien prendre עַד־עוֹלָם, « usque in sempiternum », dans le sens d'une éternelle durée, et je ne doute pas que ce ne soit son véritable sens. En effet, pas plus ici que dans divers autres endroits des saintes Écritures, la postérité d'Abraham et la terre de Chanaan, la terre promise, ne doivent s'entendre dans un sens exclusivement littéral, et, pour ainsi dire, matériel. Aux yeux de Dieu, comme l'enseigne clairement l'Apôtre des nations, les enfants d'Abraham, ses véritables enfants, ne sont pas tant ceux qui descendent de lui selon la chair que ceux qui vivent selon son esprit et sont les imitateurs de sa foi. C'est à ces derniers que se terminent les promesses, c'est en eux qu'elles ont leur plein et entier accomplissement. De même la véritable terre promise, dont celle de Chanaan n'était que la figure, c'est dans ce monde l'Église de Jésus-Christ, et dans l'autre le ciel ; c'est cette terre dont le Sauveur parle quand il dit : « Heureux les doux, parce qu'ils hériteront la terre » (Matth. V, 4). Ainsi de sa forme temporelle la promesse est élevée par Jésus-Christ à sa forme essentielle et permanente ; par lui les réalités prennent la place des figures. En général, tous les biens matériels promis à l'ancien peuple se spiritualisent en lui. Et, pour ce qui le concerne lui-même, le passage du sens littéral au sens spirituel, ou plutôt le mélange de tous les deux dans les prophéties qui annoncent sa royauté, la gloire et l'étendue de son règne, n'est-il pas évident ? Il est particulièrement remarquable dans les paroles que l'ange Gabriel adresse à Marie en lui annonçant qu'elle va devenir sa mère. « Le Seigneur Dieu lui donnera, dit-il, le trône de David son père, et il régnera sur la maison de Jacob à jamais, et son règne n'aura pas de fin » (Luc I, 32, 33), paroles qui ont beaucoup de rapport avec celles que Dieu dit ici à Abraham. On voit par là que la promesse faite au saint patriarche relativement à la possession perpétuelle de la terre de Chanaan par sa postérité n'exclut pas l'expulsion de la race infidèle, et ne garantit pas aux Israélites, après qu'ils se seront convertis à Jésus-Christ, leur rétablissement dans la Palestine terrestre.

16. — *Faciamque semen tuum sicut pulverem terræ.* La postérité d'Abraham paraîtra surtout innombrable, si on considère qu'à ses enfants selon la chair il faut joindre aussi ses enfants selon l'esprit.

17. — *Surge et perambula terram...* Abram doit par là s'approprier la promesse et prendre, pour ainsi dire, possession du pays pour sa postérité.

18. — *Juxta convallem Mambre, quæ est in Hebron.* L'hébreu : « aux térébinthes de Mambré, qui sont à Hébron ». Ces mots indiquent qu'Abram choisit ce lieu pour être désormais le point central de son séjour dans la terre de Chanaan. Les « térébinthes

habiter près de la vallée de Mambré, qui est vers Hébron; et là, il éleva un autel au Seigneur.

suum Abram, venit et habitavit juxta convallem Mambre, quæ est in Hebron; ædificavitque ibi altare Domino.

CHAPITRE XIV.

Quatre rois étrangers viennent faire la guerre au roi de Sodome et à ses alliés, les défont, pillent la ville, et parmi les prisonniers emmènent Lot, ℣℣. 1-12. — Abram marche contre eux, les défait, délivre son neveu avec les autres prisonniers et reprend tout le butin enlevé, ℣℣. 13-16. — Noble conduite d'Abram victorieux; Melchisédech, ℣℣. 17-24.

1. En ce temps-là il arriva qu'Am-

1. Factum est autem in illo tempore,

---

de Mambré » (מַמְרֵא Mambré) ont leur nom d'un Amorrhéen allié d'Abram (plus bas XIV, 13, 24), de même qu'une vallée au nord d'Hébron tenait le sien d'Eschkol, frère de Mambré (Num. XIII, 23). Sur Mambré et Hébron voyez ci-après XVIII, 1, et XXIII, 2.

6. *Guerre de Sodome,* XIV. *Le roi de Sodome et ses alliés sont défaits; Lot prisonnier,* ℣℣. 1-12.

Le caractère d'Abram paraît dans ce récit sous une nouvelle face. Le héros béni de Dieu s'y montre, dans ses rapports avec les chefs indigènes, comme leur allié pour la défense commune, et assez puissant avec eux pour lutter contre des conquérants étrangers et leur arracher les fruits de leur victoire. Dans les événements racontés jusqu'ici, on a pu admirer la générosité avec laquelle il a obéi à la voix de Dieu et s'est abandonné à la conduite de sa providence; ici nous voyons sa foi, s'élevant au-dessus d'elle-même, éclater d'une manière inattendue et triompher des puissances du monde. Le pasteur de brebis se montre un prince et un héros en se jetant entre les rois avec une majesté et un éclat qui les efface tous. Ce qui n'est pas moins admirable, c'est que le chef magnanime qui n'a pas hésité un instant à se dévouer pour son parent ne veut retirer aucun profit de cette noble action. Quant au reste, ce récit a cela de tout à fait particulier qu'il rentre dans le cadre de l'histoire générale; c'est la relation d'une expédition guerrière, avec l'indication du temps, des lieux et des noms des acteurs. On pense bien que les rationalistes n'ont pas manqué d'en contester la valeur historique; d'après plusieurs d'entre eux, ce n'est qu'un mythe, ou une fiction inventée pour la glorification d'Abram. Comme ses exploits contre les habitants du pays ne paraissaient pas assez grandioses pour en faire un héros, on a mis en scène à dessein les noms les plus lointains, et on s'est étudié à présenter également tout le reste sous un air d'antiquité. Mais dans le fait, observe Dillmann, ce récit renferme trop de noms précis, trop d'indications positives, pour n'être qu'une naive légende populaire; il faudrait pour cela, s'il n'avait pas de fondement dans les faits, qu'il eût été arrangé artificiellement par un poète avec des secours scientifiques, et c'est aussi ce que prétend H. Schultz (*Bibl. Theol.*, p. 103). Mais qu'il s'y trouve quelque chose de réellement impossible, c'est ce qui jusqu'à présent n'est pas prouvé. Ensuite Dillmann réfute ceux qui, comme Knobel, tout en lui reconnaissant un fondement historique, ont cru voir dans certains traits l'influence de la légende, spécialement en ce qui concerne la situation politique des quatre rois orientaux et l'importance attribuée à l'Elymaide ou Susiane, questions sur lesquelles nous reviendrons plus bas. Après avoir fait remarquer qu'on ne peut plus révoquer en doute qu'il n'y eût dès lors chez les peuples orientaux des documents en caractères cunéiformes, et que les Chananéens n'eussent aussi connu et employé l'écriture longtemps avant les Israélites, il se range à l'opinion d'après laquelle ce récit remonte à une source étrangère. C'est ce qu'on a conclu il y a longtemps, et non sans raison, de ce qu'Abram y est désigné comme הָעִבְרִי, « l'Hébreu »; du moins on ne voit pas pourquoi il serait ainsi appelé ici, et seulement ici. Il est assez vraisemblable que c'est du même document que sont encore tirés les autres détails.

1 et 2. — *Factum est autem in illo tempore ut Amraphel... et Thadal rex Gentium, inirent bellum contra Bara...* La construction de l'hébreu est différente, quoique le sens revienne au même; en voici la traduc-

ut Amraphel, rex Sennaar, et Arioch, rex Ponti, et Chodorlahomor, rex Elamitarum, et Thadal, rex Gentium,

2. Inirent bellum contra Bara, regem Sodomorum, et contra Bersa regem Gomorrhæ, et contra Sennaab

raphel, roi de Sennaar, et Arioch, roi de Pont, et Chodorlahomor, roi des Élamites, et Thadal, roi de diverses peuplades,

2. Entreprirent une guerre contre Bara, roi de Sodome, et contre Bersa, roi de Gomorrhe, et contre Sennaab,

---

tion : « Et il advint aux jours d'Amraphel... et de Thadal roi de Goïm, qu'ils », savoir, les quatre rois qui viennent d'être nommés, « firent la guerre avec Bara, » contre Bara... Une chose digne de remarque, c'est que, dans cette indication chronologique, l'auteur nomme en premier lieu le roi de Sennaar, tandis que c'est le roi d'Hélam, Chodorlahomor, qui non seulement est à la tête de l'expédition, pour laquelle il s'est allié avec les autres rois, mais qui a encore auparavant subjugué les villes de la vallée de Siddim, et par conséquent étendu au loin sa domination dans l'Asie antérieure. Keil pense qu'il lui donne cette place par rapport à la fondation, mentionnée au chapitre x, 10, du premier empire par Nemrod dans la plaine de Sennaar, quoique cet empire, au temps d'Amraphel, fût bien déchu et réduit au Sennaar, tandis qu'Hélam avait l'hégémonie dans l'intérieur de l'Asie. De faire avec Josèphe, *Antiq.* I, 9, des quatre rois nommés au verset 1 de simples généraux ou vassaux assyriens, contrairement au texte biblique, c'est à quoi il n'y a pas de fondement, d'autant que, d'après les recherches historiques les plus exactes, l'empire d'Assyrie n'a commencé que plus tard, et que Bérose connait dans la Babylonie une domination médique antérieure qui remonte à l'époque patriarcale. Cfr M. V. Niebuhr, *Gesch. Assurs,* p. 271. « Le chef de l'expédition qui venait ravager la riche contrée de la Pentapole, destinée à être bientôt engloutie dans la mer Morte, mais alors encore florissante, dit M. Vigouroux, ce chef était Chodorlahomor, roi d'Elam. Son nom est parfaitement élamite. On en retrouve le premier élément, *Kudur* ou *Chodor*, dans celui de quelques autres noms royaux d'Elam, qui nous sont connus par les inscriptions : *Kudurnankundi, Kudurmabuk,* circonstance qui a porté M. Oppert à donner aux rois de cette dynastie le nom de *Kudurides.* Le second élément du nom de Chodorlahomor est celui d'une divinité élamite, *Lagamar,* dont l'assyriologie nous a révélé l'existence : une inscription d'Assurbanipal énumère l'idole de Lagamar parmi celles qu'il emporta de Suse après la prise de cette ville. Selon MM. Talbot et Finzi, Chodorlahomor signifie probablement *serviteur de Lagamar.* — George Smith avait identifié Chodorlahomor avec le vieux roi chaldéen Kudurmabuk, parce que celui-ci, sur une brique trouvée à Ur Kasdim, la patrie d'Abraham, se qualifie de maître de la terre de l'Occident, c'est-à-dire du pays de Chanaan... M. Oppert avait nié cette identification, qui n'est pas en effet justifiée, et G. Smith lui-même l'a abandonnée. Mais cette précieuse brique n'en prouve pas moins l'existence d'un roi élamite qui s'était soumis le pays de Chanaan, et qui appartient à la dynastie des Cudurides, dont le nom de Chodorlahomor indique qu'il faisait partie. Kudurmabuk s'intitule *Adda* ou maître de la Syrie et de Yamatbaal, c'est-à-dire Elam. Le royaume de Chodorlahomor devait avoir la même étendue, et comprendre un territoire de 1000 milles du levant au couchant et de 500 milles du nord au sud. Les découvertes récentes faites à Suse prouvent que cette ville, qui était la capitale d'Elam, est une des plus anciennes de tout l'Orient... — Chodorlahomor était accompagné, dans la guerre qu'il fit contre le roi de Sodome et ses confédérés, par Amraphel, roi de Sennaar, Arioch roi d'Ellassar, et par Thargal roi de Gutium. La Genèse suppose qu'Amraphel, roi de Sennaar ou de la Babylonie, était, ainsi qu'Arioch et Thargal, une sorte de vassal du roi d'Elam. Les inscriptions d'Assurbanipal prouvent en effet que la Babylonie fut conquise par des princes Kudurides. Le monarque assyrien raconte qu'ayant pris la ville de Suse, capitale d'Elam, il y recouvra l'idole de la déesse Nana, qui avait été emportée de Babylonie 1635 ans auparavant par le roi élamite Kudurnankundi....... Kudurnankundi avait donc été maître de la Chaldée vers 2280 avant J.-C. Kudurmabuk, autre roi de la même race que Kudurnankundi, et dont nous avons déjà parlé, a régné aussi certainement en Chaldée, puisque les briques qu'on a trouvées de lui à Mughéir ou Ur-Kasdim nous apprennent qu'il avait construit dans cette ville un temple en l'honneur du dieu Sin (la Lune)... Si l'on peut s'en rapporter aux calculs chronologiques de M. Bosanquet, la domination élamite en Mésopotamie dura 224 ans, à partir de 2587 avant J.-C. Il résulte de tous ces faits que, conformément au récit de la Genèse, les rois d'Elam, à l'époque d'Abraham, exerçaient un droit de suzerai-

roi d'Adama, et contre Séméber, roi de Séboïm, et contre le roi de Bala : c'est Ségor.

3. Ils se rassemblèrent tous dans

regem Adamæ, et contra Semeber regem Seboim, contraque Regem Balæ, ipsa est Segor.

3. Omnes hi convenerunt in vallem

---

neté sur tous les pays au nord et à l'ouest de leur royaume. — Si le nom de Chodorlahomor n'a pas été retrouvé dans les documents cunéiformes, nous avons été plus heureux pour celui d'Arioch, roi d'Ellassar. M. Fr. Lenormant a reconnu Arioch dans *Eri-aku,* « serviteur du dieu Lune », roi de Larsa, établi dans cette ville comme roi vassal par son père Kudurmabuk. M. Schrader regarde ce point comme certain... La mention, dans ce chapitre de la Genèse, d'un roi si antique et totalement inconnu, comme l'était Eri-aku, jusqu'aux découvertes récentes de l'assyriologie, est un témoignage du plus grand poids en faveur du caractère historique de la victoire d'Abraham. Le chef des gardes du roi de Babylone, nommé par Daniel (II, 14, 15), s'appelait Arioch, comme le roi d'Ellassar. *Ellassar* n'est mentionné que dans le passage de la Genèse que nous étudions en ce moment... La plupart des assyriologues identifient aujourd'hui Ellassar avec Larsa, ville de Babylonie à l'est d'Erech, au nord-ouest d'Ur Kasdim, aujourd'hui Senkereh. Elle était située à peu près à moitié chemin entre l'Euphrate et le Tigre. Le temple du dieu Samas ou Soleil et le culte qu'on y rendait à cette divinité avait rendu Larsa très célèbre dès une haute antiquité. — L'assyriologie, ne nous fournit pas d'autres renseignements sur les alliés de Chodorlahomor ; mais elle jette quelque lumière sur l'étymologie de leurs noms, dont le sens avait été jusqu'ici impénétrable pour les orientalistes. *Amraphel,* roi de Sennaar porte un nom tout à fait babylonien, composé de *amir,* « maître, émir », et de *phal* ou *pal,* contraction de *habal,* « fils ». Il signifie *le fils est émir*. Le dernier des rois qui pilla Sodome et que vainquit Abraham s'appelait *Thargal* et régnait à Goïm. Le texte actuel de la Bible hébraïque écrit *Thidal;* mais les Septante ont la forme *Thargal,* et cette dernière forme est préférable à celle qu'ont adoptée les Massorètes... M. G. Rawlinson et M. Fr. Lenormant croient y reconnaître les deux mots touraniens *Thur-gal,* et traduisent « grand chef ». Le peuple sur lequel régnait Thargal s'appelait *Goïm.* Comme ce mot signifie en hébreu les *nations,* la plupart des interprètes de la Bible ont cru, dans tous les temps, que Thargal n'avait pour sujets que des nomades, semblables aux Bédouins de nos jours, n'occupant point de territoire fixe, mais constitués seulement en tribus et campant, comme ils le font encore, dans diverses parties de la Basse Mésopotamie. Il y a cependant tout lieu de croire que ce nom de Goïm correspond à un nom de pays que nous rencontrons souvent dans les inscriptions cunéiformes, *Guti*. Ce mot désigne, d'après sir H. Rawlinson, le désert qui s'étend entre l'Euphrate et la Syrie et où errent des tribus nomades; George Smith en a fait d'abord l'Arabie, puis l'Assyrie. Dans quelques textes, il s'applique à une province de la Babylonie. Il semble bien que nous devons entendre ici un pays situé en dehors de l'Assyrie proprement dite ; car le Guti est souvent nommé dans les tablettes géographiques et dans les documents astronomiques, qui ne contiennent jamais le nom de l'Assyrie. « Dans le grand ouvrage d'as-« trologie compilé par l'ordre de Sargon Ier, « le roi d'Agané, ainsi que dans quelques « listes géographiques bilingues, qui parais-« sent être environ du même temps, les « *Gutium,* dit M. Fr. Lenormant, sont net-« tement caractérisés comme les tribus sémi-« tiques, encore imparfaitement organisées, « qui habitaient alors au nord de la Baby-« lonie, et dont une partie devint bientôt « après la nation des Assyriens » (*Lang. primit. de la Chald.*, p. 376). M. E. Schrader place le Guti au nord-est de la Babylonie, sur la frontière de la Médie (*La Bible,* etc., t. Ier, p. 481 et suiv.). — *Ipsa est Segor.* A Bala est joint le nom qui plus tard fut donné à cette ville, comme plus connu. Les cinq villes nommées ici sont désignées Sap. X, 6, sous le nom de Pentapole.

3. — *Omnes hi,* ces cinq derniers rois, *convenerunt,* חָבְרוּ, « se réunirent comme alliés » avec leurs troupes. *in vallem Silvestrem.* Si Moïse nous montre dans la Pentapole autant de rois que de villes, cela est tout à fait dans les habitudes des Chananéens, qui aimaient à se former en petits royaumes indépendants, unis seulement entre eux par un lien de confédération. Beaucoup plus tard encore, dans le livre de Josué, chaque ville chananéenne un peu importante nous apparaîtra avec son roi particulier. L'endroit où les rois de la Pentapole réunirent leurs troupes est désigné dans la Vulgate sous le nom de « Vallis Silvestris », et dans le texte hébreu sous celui de עֵמֶק הַשִּׂדִּים, c'est-à-dire, selon Dillmann, *vallée des champs*

Silvestrem, quæ nunc est mare Salis.

4. Duodecim enim annis servierant Chodorlahomor, et tertio decimo anno recesserunt a eo.

5. Igitur quartodecimo anno venit Chodorlahomor, et reges qui erant cum eo : percusseruntque Raphaim in

la vallée aux Bois, qui est maintenant la mer de Sel.

4. Car pendant douze ans ils avaient servi Chordorlahomor, et la treizième année ils se détachèrent de lui.

5. Aussi, la quatorzième année, Chodorlahomor et les rois qui étaient avec lui, vinrent et frappèrent les

---

plains. La contrée où s'élevaient les cinq villes dont il s'agit devait en effet former alors une vaste plaine, ou de vastes campagnes, qui plus tard ont fait place à un lac ou à une mer que Moïse appelle ici « mer du Sel », nom qu'elle doit à son extraordinaire salure. En effet, tandis que l'eau de la Méditerranée ne contient qu'environ le 4 pour 100 de matières salines, celle-ci en contient à peu près 15. On attribue la cause de cette particularité au voisinage des montagnes formées de grands blocs de sel, à l'énorme dépression du niveau de cette mer et à la haute température de l'air et du sol. Cet extrême degré de salure paraît être la principale cause de l'absence complète d'êtres vivants dans ses eaux, circonstance qui lui a fait aussi donner le nom expressif de *mer Morte,* celui sous lequel elle est le plus généralement connue. Elle a encore été appelée lac *Asphaltite* par les Grecs et les Romains à cause de la grande quantité d'asphalte qu'elle contient; mer *Maudite* et mer *du Diable* au moyen âge. Elle a de 19 à 20 lieues de longueur, et de 4 à 5 de largeur. Voyez encore ci-après, ch. XIX, 25, note.

4. — *Servierant Chodorlahomor,* ils lui étaient demeurés assujettis. — *Recesserunt,* defecerunt, *ab eo,* ils secouèrent le joug.

5. — *Igitur quartodecimo anno venit Chodorlahomor*... Pour punir leur défection, Chodorlahomor marcha contre eux la quatorzième année avec ses alliés, et frappa sur son passage plusieurs autres peuples à l'est de l'Araba jusqu'au golfe Elanitique, sans doute parce qu'ils s'étaient aussi soustraits à sa domination. L'expédition se dirigea par la grande route militaire à travers les contrées de l'Euphrate et la Pérée. Les premiers contre lesquels Chodorlahomor tourna ses armes sont les « Raphaites ». Tout ce qu'on sait d'eux, c'est que c'était une tribu de taille gigantesque, qui du temps d'Abram s'était répandue dans toute la Pérée, et, outre Basan, occupait encore ce qui forma dans la suite le territoire des Moabites, mais qu'ils furent chassés de là et exterminés partie par les descendants de Lot, partie par les Amorrhéens, de sorte que le roi Og de Basan est représenté comme un reste de ce peuple Deut. II, 20; III, 11, 13; Jos. XII, 4; XIII, 12. En outre, il y avait aussi en deçà du Jourdain des Raphaïtes parmi les tribus chananéennes (ci-après XV, 20), à l'ouest de Jérusalem, dans la vallée appelée de leur nom, Jos. XV, 8; XVIII, 16; II Reg. V, 18, et al.; sur les montagnes appelées plus tard montagnes d'Ephraïm, Jos. XVII, 15; et leurs derniers restes paraissent chez les Philistins, II Reg. XXI, 16 et seq.; Paral. XX, 4 et seq. La signification qu'on donne à ce mot : *terrible, géant,* n'exclut pas *Rapha* comme nom de leur père, qui, il est vrai, n'est mentionné nulle part. Il ne paraît pas qu'ils fussent Chananéens, puisque c'est par la branche chananéenne des Amorrhéens que, dans la partie orientale du Jourdain, ils furent vaincus et exterminés. — *Astarothcarnaim,* עַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם, les *Hashtereth* ou *Astarté des deux cornes,* la Vénus de l'Asie antérieure, représentée, comme étant la Lune, avec des cornes. Le pluriel marque les différentes formes et les différents attributs sous lesquels la déesse était adorée. Devant ce mot employé comme nom de lieu, on sous-entend בֵּית. *maison* ou *demeure :* « demeure de Hashtereth des deux cornes ». Il est aussi appelé simplement *Hashtaroth*. C'était une capitale de Basan, résidence plus tard du roi Og, éloignée seulement de 6 milles, environ 2 lieues, de l'ancienne Edreï. On en a retrouvé des ruines considérables dans Tell Ashtereh, à 2 1/2 lieues de Nava, à peu près entre Nava et Mezareib, sur une colline qui s'élève dans une plaine riche en pâturages. Voy. Ritter, *Erdk.*, XV, p. 819 et suiv. — *Zuzimcum eis*. בהם, que la Vulgate, comme la plupart des versions a lu בָּהֶם, *avec eux,* est ponctué par les massorètes בְּהָם, à *Ham*. On conjecture que les *Zuzim* sont le peuple appelé *Zamzummim* par les Ammonites et compté aussi parmi les Raphaïtes, Deut. II, 20. « Ham » est un lieu inconnu; selon Keil et Dillmann, il est possible que ce soit l'ancien nom de Rabbath-Ammon, devenue plus tard la capitale des Ammonites,

Raphaïtes à Astarothcarnaïm, et avec eux les Zuzites et les Émites dans Savé Cariathaïm,

6. Et les Chorréens dans les montagnes de Séir, jusqu'aux champs de Pharan, qui est dans le désert.

7. Et ils retournèrent, et ils vinrent à la fontaine de Misphat, la même que Cadès; et ils frappèrent toute la région des Amalécites, et l'Amorrhéen qui habitait dans Assasonthamar.

Astarothcarnaim, et Zuzim cum eis, et Emim in Save Cariathaim,

6. Et Chorræos in montibus Seir, usque ad Campestria Pharan, quæ est in solitudine.

7. Reversique sunt, et venerunt ad fontem Misphat, ipsa est Cades : et percusserunt omnem regionem Amalecitarum, et Amorrhæum, qui habitabat in Asasonthamar.

Deut. III. 11, et dont les ruines sont encore aujourd'hui connues sous le nom d'Amman. — *Emim cum Save Cariathaim.* L'hébreu devrait plutôt se traduire : « les Emim dans la plaine (שָׁוֵה, SHAVEH, *plaine*) de Cariathaim », c'est-à-dire, « des deux villes », ou « de la double ville ». Les « Emim » (אֵמִים ou אֵימִים, *terribles*), nom des habitants primitifs du pays des Moabites, Deut. II, 10 et seq., qui avant Moïse s'étendait aussi au nord de l'Arnon ; car c'est là, dit Dillmann, qu'il faut chercher la plaine de Cariathaim. La ville était située, d'après l'Onomasticon (Καριαθαείμ, Καριάθα), à 10 milles ou 4 lieues à l'ouest (sud-ouest) de Medaba. Ses ruines s'appellent aujourd'hui Karéyât, un peu au sud-ouest de Makaur (Machærus) et au sud du Djeb Attarus. Les Emim sont aussi comptés dans l'endroit cité du Deutéronome parmi les Raphaïtes.

6. — *Chorræos in montibus Seir.* Les « Chorréens » ou « Chorites » (חֹרִי, habitant des cavernes) sont les anciens habitants du pays de montagnes situé entre la mer Morte et le golfe Elanitique, qui furent vaincus et exterminés par les Edomites, ci-apr. XXXVI, 20. « Seir » שֵׂעִיר, *chevelu, hérissé,* est l'ancien nom de ces montagnes, alors hérissées de forêts. — *Usque ad campestria Pharan.* Le mot אֵיל, que la Vulgate rend par « campestria », est plutôt le nom d'un endroit situé au côté oriental du désert de Pharan ou Paran, *El,* sans doute l'*Elath* des temps postérieurs (אֵילַת Deut. II, 8, ou אֵילוֹת, I [Vulg. III] Reg. IX, 26), le port important d'*Aïla,* à la pointe septentrionale du golfe Elanitique, près du fort actuel d'Akaba, où de vastes monceaux de décombres indiquent l'emplacement de la ville d'autrefois, qui avait vraisemblablement reçu son nom אֵיל ou אֵילַת, *térébinthe* ou plutôt *forêt,* des forêts de palmiers qui étaient dans son voisinage.

7. — *Reversique sunt... :* « Et » d'Elath « ils retournèrent et vinrent », non par l'Araba, mais par le plateau du désert, « jusqu'à Hen-Mishpath », c'est-à-dire, à la Fontaine du Jugement, ancien nom de « Cadès ». La situation est encore controversée. Wetzstein, suivi par Delitzsch et Keil, la placent à Quâdûs, mentionnée par l'ancien géographe arabe Maqdisi, une journée au sud d'Hébron, environ 3 lieues au nord de la montagne de Madara, dans le voisinage du Wady el Iémen ; mais Dillmann croit que c'est trop au nord, et regarde comme plus acceptable l'opinion qui la cherche dans l'Aïn-Qudeis actuel, sur le penchant occidental du plateau d'Azazimeh. — *Et percusserunt omnem regionem Amalecitarum,* c'est-à-dire, la contrée qu'occupèrent plus tard les Amalécites, à l'ouest du pays d'Edom, sur la frontière méridionale des montagnes de Juda. Si, au milieu des populations qui sont frappées, c'est non le peuple, mais la campagne des Amalécites que nomme l'historien, la seule raison qu'on puisse en donner, c'est qu'alors ce peuple n'existait pas encore, de sorte que cette contrée est désignée par anticipation d'après ses habitants postérieurs les plus connus. C'est l'observation d'Hengstenberg, *Beitr.* III, p. 305 vers laquelle incline Winer lui-même : « Hengstenberg, dit-il, a peut-être raison » (*Bibl. Realwærb.*, t. I, p. 51). Ce savant cite néanmoins une tradition arabe d'après laquelle les Amalécites auraient été une antique tribu chamitique de véritables Arabes, parente par conséquent des Chananéens. Ce serait la branche primitive des Amalécites, dont les descendants d'Esaü par Amalec formeraient la seconde, qui se serait mêlée à la première. Mais cette hypothèse, adoptée par Ewald, Dillmann et autres, a été combattue par Hengstenberg et Keil. Voy. ci-après XXXVI, 12. — *In Asasonthamar,* c'est-à-dire, d'après II Paral. XX, 2, à Engadi, à l'ouest de la mer Morte. Son nom חַצְצֹן תָּמָר que Gesenius explique par *taille du palmier,* et Fürst par *rangée, forêt de*

8. Et egressi sunt, rex Sodomorum et rex Gomorrhæ, rexque Adamæ, et rex Seboim, necnon et rex Balæ, quæ est Segor; et direxerunt aciem contra eos in valle Silvestri :

9. Scilicet adversus Chodorlahomor regem Elamitarum : et Thadal regem Gentium, et Amraphel regem Sennaar, et Arioch regem Ponti : quatuor reges adversus quinque.

10. Vallis autem Silvestris habebat puteos multos bituminis. Itaque rex Sodomorum, et Gomorrhæ, terga verterunt, cecideruntque ibi; et qui remanserant, fugerunt ad montem.

11. Tulerunt autem omnem substantiam Sodomorum et Gomorrhæ, et universa quæ ad cibum pertinent, et abierunt :

12. Necnon et Lot et substantiam ejus, filium fratris Abram, qui habitabat in Sodomis.

8. Et le roi de Sodome, et le roi de Gomorrhe, et le roi d'Adama, et le roi de Séboïm, et le roi de Bala ou de Ségor, sortirent et dirigèrent contre eux leur armée dans la vallée aux Bois :

9. C'est-à-dire, contre Chodorlahomor, roi des Élamites, et Thadal, roi de divers peuples, et Amraphel, roi de Sennaar, et Arioch, roi de Pont : quatre rois contre cinq.

10. Or la vallée aux Bois avait beaucoup de puits de bitume. Et les rois de Sodome et de Gomorrhe furent mis en fuite, et tombèrent là; et ceux qui restèrent s'enfuirent vers la montagne.

11. Ils emportèrent tous les biens de Sodome et de Gomorrhe, et tout ce qui peut servir de nourriture, et ils s'en allèrent.

12. Ils emmenèrent aussi, avec tous ses biens, Lot, fils du frère d'Abram, qui habitait dans Sodome.

---

palmiers, lui était venu de la quantité de ces arbres qui s'y trouvait.

8. — *Et egressi sunt rex Sodomorum...* Pendant que les quatre rois, dans leur rapide course, battaient l'une après l'autre toutes ces peuplades, les rois de la Pentapole avaient eu le temps de réunir leurs troupes, et ils leur offrirent le combat. — *In valle Silvestri.* Voy. ci-dess. ℣. 3.

9. — *Quatuor reges adversus quinque :* « quatre rois contre les cinq » de la Pentapole. Phrase incomplète avec changement de sujet.

10. — *Vallis autem Silvestris habebat puteos multos bituminis.* L'hébreu à la lettre : « Et la vallée de Siddim était des puits et des puits de bitume », il s'y en trouvait en très grand nombre, elle en était remplie. Cette circonstance est remarquée par rapport à ce qui suit, parce qu'elle rendait le terrain très défavorable pour la fuite. Elle est confirmée par la quantité d'asphalte que renferme encore la mer Morte. Voy. Mgr Mislin, *les Saints Lieux,* t. III, p. 332 et suiv. — *Itaque rex Sodomorum...* L'hébreu à la lettre : « Et les rois de Sodome et de Gomorrhe », ayant été défaits, « s'enfuirent, et ils tombèrent là ». Ces deux rois, comme les principaux, sont mis pour tous les cinq, avec lesquels sont aussi compris leurs gens, comme le montre clairement la suite : « et ceux qui restèrent s'enfuirent à la montagne ». Malheureux dans le combat, la nature du terrain devint encore funeste aux guerriers de la Pentapole, dont les uns, arrêtés ou retardés dans leur fuite par les puits de bitume, tombèrent sous les coups des ennemis, d'autres allèrent se jeter dans ces gouffres, où ils trouvèrent la mort. Le roi de Sodome ne semble pas cependant avoir péri dans ce désastre, puisque nous le voyons reparaître après la victoire d'Abram, à moins qu'on ne dise avec quelques interprètes, que celui dont il est question dans cette occasion était le successeur du roi mort. « La montagne » où se réfugièrent les fuyards était sans doute, puisque les ennemis étaient venus de l'ouest, celle de Moab, riche en cavernes qui leur offraient un asile.

12. — *Necnon et Lot.* Cela veut dire, non qu'ils aient fait prisonnier Lot seul, mais qu'il fut du nombre des prisonniers. Les vainqueurs emmenèrent sans doute comme esclaves tous ceux qui leur tombèrent sous la main. — *Filium fratris Abram.* Cette circonstance marque le motif qui amena l'intervention d'Abram.

13. Et voilà qu'un de ceux qui s'étaient évadés en porta la nouvelle à Abram l'Hébreu, qui habitait dans la vallée de Mambré l'Amorrhéen, frère d'Eschol et frère d'Aner : car ils avaient fait alliance avec Abram.

14. Abram, ayant appris que Lot son frère était captif, compta ses serviteurs les plus exercés, au nombre de trois cent dix-huit, et poursuivit les vainqueurs jusqu'à Dan.

13. Et ecce unus qui evaserat, nuntiavit Abram Hebræo, qui habitabat in convalle Mambre Amorrhæi, fratris Eschol, et fratris Aner : hi enim pepigerant fœdus cum Abram.

14. Quod cum audisset Abram, captum videlicet Lot fratrem suum, numeravit expeditos vernaculos suos trecentos decem et octo ; et persecutus est usque Dan.

---

7. *Abram délivre Lot avec les autres prisonniers, et reprend tout le butin enlevé*, ℣℣. 13-16.

13. — *Et ecce unus qui evaserat nuntiavit Abram Hebræo.* L'article dans הַפָּלִיט, « le fuyard », proprement « l'échappé », marque l'espèce, qu'il fait ressortir par opposition à une autre. Voy. Ewald, *Lehrb. d. hebr. Spr.*, § 277 *a*. Ce fuyard avait vraisemblablement des rapports particuliers avec Lot. Selon Knobel, le singulier est ici pour : « des fuyards » en général. Sur l'épithète d' « hébreu », עִבְרִי, donnée ici à Abram, voy. ci-dessus pag. 168. Plusieurs veulent que ce mot signifie *descendant d'Héber*, et c'est entre autres le sentiment de Delitzsch ; mais la plupart des interprètes de nos jours lui donnent le sens de περάτης ou περαίτης, *transitor*, comme l'expliquent déjà Aquila et saint Jérôme. Abram a été ainsi appelé, d'après eux, comme ayant *traversé* l'Euphrate, parce qu'il était venu d'au-delà de ce fleuve. Comme appellation des Israélites, ce nom n'est employé que par des étrangers, ou, s'il l'est par les Israélites mêmes, ce n'est que dans le commerce avec des étrangers ou par opposition à d'autres peuples. Voy. Keil, *Einleit. in das A. T.*, §. 8 (3e éd.), et comp. ci-dessus X, 14, note. — *Qui habitabat in convalle Mambre... cum Abram.* L'hébreu : « or celui-ci habitait aux térébinthes de Mambré l'Amorrhéen, frère d'Eschol et frère d'Aner ; et ceux-ci étaient alliés d'Abram », avaient fait alliance avec lui pour leur défense mutuelle.

14. — *Numeravit expeditos vernaculos suos...* A la lettre d'après l'hébreu : « et il vida », comme des flèches du carquois ou une épée du fourreau, il mit dehors, en campagne, « ses gens exercés » au maniement des armes, « enfants de sa maison », c'est-à-dire, serviteurs ou esclaves qui y étaient nés et y avaient été élevés, sur la fidélité et le dévouement desquels il croyait pouvoir mieux compter que sur celui d'esclaves achetés. — *Et persecutus est usque Dan :* « et il les poursuivit », les vainqueurs, il leur courut après, « jusqu'à Dan ». Selon Keil et plusieurs autres interprètes, le Dan dont il est ici question ne saurait être identique avec la ville de Laïs ou Léshem dans la vallée de Beth-Rechob, que les Danites, après l'avoir conquise, nommèrent Dan, Jud. xviii, 28 et seq. ; Jos. xix, 47, puisque cette ville, située près de la source moyenne du Jourdain, el Leddan, au Tell el Kady, n'était sur aucune des deux routes qui, de la vallée de Siddim ou du Jourdain, conduisaient à Damas, l'une, presque en droite ligne, par Fik et Nowa, l'autre par le Pont de Jacob. Que si les ennemis, au lieu de s'en retourner directement par Damas et Palmyre vers Thapsaque sur l'Euphrate, étaient remontés par le pays de Chanaan jusqu'aux sources du Jourdain, nul doute que, après avoir été surpris et battus dans la vallée de Rechob, ils ne se fussent enfuis directement vers Hamath par le Wady et Teim et la Bekaa, et non vers Damas. Le Dan où Abram les atteignit appartenait, d'après le Deutéronome, xxxiv, 1, à Galaad : c'est sans doute le même lieu que celui qui est mentionné II Reg. xxiv, 6, conjointement avec Galaad, sous le nom de Dan-Yahan (d'après le texte hébreu), et doit être cherché dans la Pérée septentrionale, au nord-ouest de Damas. Cette explication est assez plausible. Cependant Furst (*Hebr. u. ch. Hdwærterb.*, au mot דָּן), Kaulen (*Einleit.*, p. 165), Smith (*The Pentat.*, p. 446 et suiv.), à l'opinion desquels se range le P. Cornely, regardent comme plus probable que « Dan » est le nom primitif de Laïs, qui lui a été rendu par les Danites, mais avec un autre sens, lorsqu'ils en eurent fait la conquête. « Nam, dit le P. Cornely, prope civitatem Lais vel Leschem, Pan, quem Phœnices *Baal Iaan* vel *Dan Iaan* (dominum vel judicem tibicinem) appellabant, celeberrimum possedit fanum, a quo civitas quoque interdum *Dan Iaan* nominata est (II Reg

15. Et divisis sociis, irruit super eos nocte; percussitque eos, et persecutus est eos usque Hoba, quæ est ad lævam Damasci.

16. Reduxitque omnem substantiam, et Lot fratrem suum cum substantia illius, mulieres quoque et populum.

17. Egressus est autem rex Sodo-

15. Et il se précipita sur eux la nuit, après avoir divisé ses compagnons ; et il les battit, et les poursuivit jusqu'à Hoba, qui est à la gauche de Damas.

16. Et il ramena tous les biens, et Lot son frère, avec ses biens, et les femmes et le peuple.

17. Or le roi de Sodome sortit à

---

xxiv, 6 — S. Hieronymus nomen דָן יַעַן vertit *Dan silvestria*, ac si scriptum esset דָן יַעַר; at nulla est ratio lectionis hebraicæ relinquendæ). Quid igitur mirum quod Danitæ hoc solo nomine in memoriam patris sui civitatem occupatam nominaverint ? » (*Introd.* II, 1, p. 91).

15. — *Et divisis sociis, irruit super eos nocte.* L'hébreu à la lettre : « Et il se partagea contre eux la nuit, lui et ses serviteurs, et il les frappa » : il divisa ses gens en plusieurs troupes, et fondant sur eux à l'improviste pendant la nuit de divers côtés à la fois, il les battit. — *Usque Hoba* », ou Chobah... L'endroit mentionné sous ce nom est vraisemblablement, d'après Wetzstein, non le village situé à une demi-lieue de Damas où quelques-uns ont cru le retrouver, mais plutôt une localité déserte à 20 lieues au nord de cette ville, sur la route de Hims à Palmyre, où se voit encore une source de ce nom. L'expression « à gauche » pour « au nord de Damas » vient de ce que les Hébreux déterminaient les régions du ciel en se tournant vers l'orient. — M. Vigouroux fait sur cet exploit d'Abram les observations suivantes : « Il livra le combat de la même manière que le font encore aujourd'hui les tribus arabes en pareille circonstance. Les tribus vaincues, si elles se décident à poursuivre les vainqueurs, ne comptent point, pour prendre leur revanche, sur la force ouverte, mais sur la complicité des ténèbres et l'obscurité de la nuit. Elles attendent, avant d'attaquer ceux qui les ont dépouillées, qu'ils soient profondément endormis. Alors la surprise est facile ; car les gardes et les sentinelles sont inconnus dans la stratégie imprévoyante des Orientaux. Les assaillants se partagent en troupes, *divisis sociis*, comme le dit la Genèse, et quand il fait complètement nuit, ils se précipitent brusquement, de diverses directions, sur le camp plongé dans le sommeil. En un clin d'œil les tentes sont renversées, les pieux qui les supportent, abattus. La confusion, le désordre, l'ahurissement, l'effroi sont au comble au milieu des ennemis réveillés en sursaut et comme ensevelis sous leurs tentes. Ils se dégagent comme ils peuvent, sachant à peine ce qu'ils font. S'il y a un combat, c'est une mêlée tumultueuse, non une bataille. Ils sont foulés aux pieds, ils s'entretuent et ils s'entr'égorgent, en s'accablant mutuellement de malédictions. Impossible, au milieu des ténèbres, de reconnaître le nombre de ceux qui attaquent et de distinguer les amis des ennemis, ou plutôt l'imagination exaltée par la peur ne voit partout que des ennemis. Aussi le plus souvent, c'est une panique irrésistible, universelle, une déroute effroyable. Les vainqueurs de la veille s'enfuient dans le plus grand désordre, laissant leurs riches dépouilles entre les mains des vainqueurs du jour, et, poursuivis avec fureur, ils sont la plupart massacrés. C'est ce qui arriva en cette circonstance. Les gens de Chodorlahomor, surpris par Abraham, songent à échapper au carnage, non à se défendre. Dans la précipitation de leur fuite, ils se noient au milieu des marécages qui abondent dans ces régions, ou bien ils sont déchirés par les fourrés épineux du Baniasy. Ceux qui parviennent à se sauver traversent la vallée du Yafury, et, descendant dans la grande plaine par Beit Djenn, ils ne s'arrêtent dans leur course qu'à Hobab, à main gauche de Damas. — Une tactique analogue à celle d'Abraham devait réussir plus d'une fois à ses descendants. C'est à peu près de même que Gédéon surprit les derniers fuyards madianites et s'empara dans le désert, au delà du Jourdain, de leurs rois Zébée et Salmana (Jud. VIII, 10 et seq.) ; c'est ainsi que David battit également les Amalécites qui avaient pillé Siceleg (I Reg. XXX, 17) ». *La Bible*, etc., t. I, p. 491.

3° *Noble conduite d'Abram ; Melchisédech, son sacrifice et sa bénédiction*, ℣℣. 17-24.

17. — *Egressus est autem rex Sodomorum...* « Le roi de Sodome », soit celui dont il a été question plus haut, soit son successeur, « sortit à sa rencontre », pour le féliciter et, comme nous le verrons bientôt, réclamer ses sujets qu'il ramenait. — *In valle Save.* La « vallée de Savé » ou « Sah-

sa rencontre, lorsqu'il revint après la défaite de Chodorlahomor et des rois qui étaient avec lui, dans la vallée de Savé, qui est la vallée du Roi.

18. Mais Melchisédech, roi de Salem, offrant le pain et le vin, car il était prêtre du Dieu très haut,

morum in occursum ejus, postquam reversus est a cæde Chodorlahomor, et regum qui cum eo erant in valle Save, quæ est vallis regis.

18. At vero Melchisedech rex Salem, proferens panem et vinum, erat enim Sacerdos Dei Altissimi,

Hebr. 7. 1.

---

veh », appelée plus tard « vallée du Roi », est encore mentionnée sous ce dernier nom comme le lieu où Absalom s'érigea un monument, II Reg. XVIII, 18. Que la « vallée de Shaveh » ne soit pas identique à « Shaveh Qiryathaïm » du verset 5, c'est ce que Dillmann conclut tant de l'explication qui y est jointe, laquelle suppose qu'elle n'est pas encore connue par ce qui précède, que du verset 18, d'après lequel Salem doit avoir été dans son voisinage. La « vallée du Roi », dont il n'est fait mention que dans ces deux passages, était située, selon Josèphe, *Ant.* VII, 10, 3, à deux stades de Jérusalem, de sorte que, à supposer cette indication exacte, ce ne peut-être que la vallée supérieure du Cédron, quoique le monument d'Absalom que la tradition montre dans cette dernière soit plutôt de style grec que de l'ancien style israélite, peut-être parce qu'il aura été renouvelé. Elle dut sans doute son nom de vallée du Roi à l'évènement raconté ici, lequel nous reporte au voisinage de Jérusalem.

18. — *At vero Melchisedech*, l'hébreu simplement : « Et Melchisédech », *rex Salem.* מַלְכִּי־צֶדֶק MALKI-TSÉDEQ, c'est-à-dire, *roi de justice,* par son nom, et *roi de paix* par le nom de la ville sur laquelle il régnait. שָׁלֵם SHALEM signifiant *paix.* Cette ville ne peut être que Jérusalem ou Yeroushalaïm, qui porte encore au psaume LXXVI (hebr.), 3, l'ancien nom de *Shalem,* dont on a formé, en préposant יְרוּ ירו pour יָרוּ, *fondation,* celui de יְרוּשָׁלֵם YEROUSHALEM, *fondation* ou *lieu de paix,* comme יְרוּאֵל YEROUEL, II Paral. XX, 16, *lieu de Dieu,* et ensuite, en la considérant comme une double ville, יְרוּשָׁלַיִם YEROUSHALAYIM, quoique Ewald décompose ce nom en ירוש שׁלם, *possession de paix,* d'après l'analogie de מְרִיבשֶׁת pour מריב בשׁת. Au sentiment de saint Jérôme et d'Ewald, qui veulent que ce soit la *Salem,* (Σαλείμ) voisine de Scythopolis près de laquelle Jean baptisait, Joan. III, 23, la même selon toute apparence que *Saloumias,* Delitzsch et Keil opposent avec raison que, d'après le texte, les deux rois se sont rencontrés ensemble avec Abram après son retour de la défaite des ennemis, ce qu'on ne pourrait pas dire si Abram eût encore été à Saloumias, et qu'il n'y a d'ailleurs aucune vraisemblance que le roi de Sodome soit allé si loin au devant de lui. Dillmann, après avoir émis quelques doutes contre le sentiment généralement reçu, finit cependant par l'embrasser, en faisant valoir à l'appui, entre autres raisons, que dans Josué, X, 1, un roi de Jérusalem porte le nom de אֲדֹנִי צֶדֶק ADONITSÉDEQ (*Seigneur de justice*), formé de la même manière que celui de Melchisédech. Il est vrai que Jérusalem s'appelait *Jebus* lorsque David en fit la conquête ; mais il a pu lui arriver quelque chose de semblable à ce que nous savons d'Hébron et autres villes, je veux dire, que son nom primitif, après avoir disparu pendant un certain temps, ait été rétabli plus tard par les Israélites sous la forme que nous venons de voir. — *Proferens panem et vinum.* Melchisédech « apporta du pain et du vin », c'est-à-dire, les plus excellents produits de la terre, pour restaurer les guerriers fatigués, et surtout comme témoignage de sa reconnaissance envers Abram. Mais une preuve, dit Baumgarten, qu'il ne s'agissait pas simplement en cela de la satisfaction d'un besoin matériel, c'est l'addition : « et il était prêtre de Dieu le Très-Haut », d'un seul Dieu, qui est le vrai Dieu. D'après les Pères, il offrit un sacrifice, dont la matière furent le pain et le vin, et qui figurait ainsi le sacrifice eucharistique. C'est par là principalement qu'il fut le type de Jésus-Christ, qui plus tard fut appelé « prêtre selon l'ordre » ou « à la manière de Melchisédech », Ps. CX (Vulg. CIX), 4. En effet, le sacrifice étant la principale fonction sacerdotale, c'est par le sacrifice, et non par des fonctions secondaires ou par des circonstances accessoires, que doit se déterminer la nature et l'espèce du sacerdoce. Or si le pain et le vin n'avaient pas été offerts en sacrifice par Melchisédech, quel acte de ce prêtre du Très-Haut pourrait-on citer comme ayant la qualité de sacrifice ? quel acte même qui soit exclusivement propre au sacer-

19. Benedixit ei, et ait : Benedictus Abram Deo excelso, qui creavit cœlum et terram ;
20. Et benedictus Deus excelsus, quo protegente, hostes in manibus tuis sunt. Et dedit ei decimas ex omnibus.
21. Dixit autem rex Sodomorum ad Abram : Da mihi animas, cætera tolle tibi.
22. Qui respondit ei : Levo manum meam ad Dominum Deum excelsum possessorem cœli et terræ,
23. Quod a filo subtegminis usque ad corrigiam caligæ, non accipiam ex omnibus quæ tua sunt, ne dicas : Ego ditavi Abram :
24. Exceptis his, quæ comederunt

19. Le bénit, et lui dit : Béni soit Abram par le Dieu très haut, qui a créé le ciel et la terre ;
20. Et béni soit le Dieu très haut, dont la protection a mis les ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dime de tout.
21. Or le roi de Sodome dit à Abram : Donne-moi les personnes, et prends le reste pour toi.
22. Il lui répondit : Je lève ma main vers le Seigneur Dieu très haut, possesseur du ciel et de la terre,
23. Jurant que, depuis le fil d'un tissu jusqu'à la courroie d'un soulier, je ne recevrai rien de ce qui est à toi, pour que tu ne dises pas : J'ai enrichi Abram ;
24. Excepté ce qu'ont mangé les

---

doce ? On ne voit donc pas trop ce que signifierait la qualité de prêtre selon l'ordre de Melchisédech. Du reste, c'est aussi comme prêtre que Melchisédech bénit Abram et qu'il reçut de lui la dime. Remarquons encore que c'est la première fois que le nom de *prêtre,* כֹּהֵן, parait dans la Bible.

19. — *Benedixit ei.* Cette bénédiction est poétique dans sa forme, deux membres parallèles avec les expressions propres à la poésie : צָרֶיךָ, *tes adversaires*, et מִגֵּן, *a livré.* — *Deo Excelso*, pour : *a Deo excelso.* — *Qui creavit cœlum et terram.* קֹנֵה signifie proprement *possédant,* qui possède, maitre, dominateur, de קָנָה, *acquérir, posséder.* Keil et Dillmann reconnaissent aussi à ce verbe le sens de *créer*, que lui donnent la Vulgate et les Septante. Les deux significations, du reste, sont ici intimement liées : Dieu est le souverain maître de l'univers parce qu'il en est le créateur. Plus bas, ỳ. 22, la Vulgate rend le même mot par *possessorem.*

20. — *Et dedit ei* Abram *decimas ex omnibus :* « de tout », à savoir, de tout le butin pris à l'ennemi. C'était une reconnaissance de fait du sacerdoce divin de Melchisédech ; car la dime, d'après l'usage commun des peuples, était offerte à la divinité dans la personne de ses représentants.

21. — *Da mihi animas :* « donne-moi les âmes », les personnes. Le roi de Sodome entend par là ses sujets qui avaient été faits captifs et qu'Abram ramenait. — *Cætera tolle tibi.* L'hébreu à la lettre : « et prends les possessions pour toi », c'est-à-dire, les biens enlevés par les ennemis, ci-dess. ỳ. 11, et qu'Abram leur avait repris, et non le butin fait sur eux. C'est le sens naturel indiqué par l'antithèse des personnes et des biens, et que confirme encore la suite.

22. — *Levo manum meam ad Dominum...*, c'est-à-dire, je le prends à témoin, je jure par lui. La nature nous porte à ce geste par suite de l'idée que nous avons d'un Dieu qui est au ciel et qui voit tout. Abram reconnait encore par ces paroles le Dieu de Melchisédech, Dieu le Très-Haut, comme le même que Jéhovah (c'est le nom hébreu rendu par *Dominum*), comme son Dieu par conséquent, le Dieu véritable.

23. — *Quod a filo subtegminis...* A la lettre d'après l'hébreu : « Si d'un fil jusqu'à un cordon de soulier, et si je prends rien de ce qui est à toi ! et tu ne diras pas : J'ai enrichi Abram » ! « Si », comme particule jurative, est négatif, et, dans une forte émotion se répète avant le verbe. On sous-entend quelque chose comme ce qui plus tard, avec cette formule, est souvent exprimé : « Hæc mihi faciat Dominus et hæc addat, si... » La Vulgate rend le sens de la formule, mais en la dépouillant en grande partie de sa force et de sa vivacité. « D'un fil jusqu'à un cordon de soulier », c'est-à-dire, une seule des moindres choses. מִן ... וְעַד précédé de מִן marque l'ensemble des choses de même espèce. C'est ici le premier exemple du serment, qui, depuis que le péché a détruit les rapports de confiance absolue des hommes entre eux, est devenu une nécessité.

24. — *Exceptis his quæ comederunt juvenes.* L'hébreu : « Rien pour moi » ! ou :

jeunes gens, et la part des hommes qui sont venus avec moi, Aner, Eschol et Mambré : eux prendront leurs parts.

juvenes, et partibus virorum, qui venerunt mecum, Aner, Eschol, et Mambre : isti accipient partes suas.

« pas jusqu'à moi », sous-entendu., ne viendra quoi que ce soit de tout cela ! « seulement ce qu'ont mangé les jeunes gens », mes serviteurs qui ont pris part à l'expédition, ne sera pas mis en ligne de compte pour être rendu. — *Isti accipient partes suas,* la part du butin que leur assure la coutume. Abram ne consent pas à garder la moindre chose de Sodome, parce qu'il ne veut rien avoir de commun avec cette ville ; de Melchisédech au contraire, il a accepté non seulement du pain et du vin pour le rafraichissement de ses guerriers fatigués, mais encore la bénédiction sacerdotale, et lui a donné en retour la dîme de tout son butin, montrant par là qu'il le reconnaissait pour prêtre du Dieu vivant et se subordonnait à son sacerdoce royal. Dans cette subordination d'Abram à Melchisédech est renfermée l'annonce d'un sacerdoce royal plus haut que le sacerdoce des fils de Lévi descendants d'Abram, et qui a son type dans la majestueuse figure de Melchisédech bénissant comme prêtre et comme roi celui qui est destiné à être la source de la bénédiction pour tous les peuples de la terre. Il y a déjà un grand sens dans le nom de ce prêtre royal, *Melchisédech,* c'est-à-dire, *roi de justice*. Quand même on pourrait conclure de Jos. x, 1, 3, où un roi bien postérieur de Jérusalem s'appelle *Adonisédech*, c'est-à-dire, *Seigneur de justice,* que ce nom était un titre constant des anciens rois de Salem, il resterait toujours indubitable qu'un pareil titre devait son origine à un roi qui gouvernait son peuple dans la justice, et qu'il avait dans celui qui parait ici sa pleine vérité. Le nom du siège de son pouvoir, *Salem*, c'est-à-dire, *paix,* n'est pas plus significatif, en ce qu'il montre que la capitale de son royaume, tant par la justice de ses rois que par sa forte position, était une cité de paix, d'où vient aussi que David en fit le siège de la royauté dans Israël, et que Jéhovah avait déjà marqué à Abram le Moriah, qui lui appartenait, comme le lieu des sacrifices pour le futur royaume de Dieu. Enfin une chose qui est encore significative, c'est l'apparition de ce roi de justice et de ce prêtre du vrai Dieu du ciel et de la terre au milieu des races dégénérées de Chanaan, sans que ni son origine, ni le commencement et la fin de sa vie soient rapportés, de sorte qu'il paraît dans l'Écriture « sans père, sans mère, sans généalogie, n'ayant ni commencement de ses jours ni fin de sa vie » (Hebr. VII, 3). Quoiqu'il ne suive pas de là le moins du monde qu'il soit un être surhumain, le Verbe ou un ange, comme l'ont cru quelques-uns, mais qu'il ne faille voir en lui qu'un fidèle témoin de la révélation primitive qui, de la nuit du paganisme, se présente à la lumière de l'histoire, cependant cette apparition reporte notre pensée à un sacerdoce d'une signification universelle et à un ordre de choses plus élevé qui a existé au commencement du monde et doit être un jour rétabli. Sous tous ces rapports, Melchisédech est une figure du Dieu-roi et de l'éternel grand-prêtre Jésus-Christ, ainsi que saint Paul, sur le fondement de ce récit et de l'oracle de David d'après lequel le roi de Sion, assis à la droite de Jéhovah, sera prêtre éternellement à la manière de Melchisédech, l'a développé dans son épître aux Hébreux, VII, 1 et suiv. Il en est encore une figure par le pain et le vin que, soit après les avoir offerts à Dieu, soit du moins après avoir appelé sur eux sa bénédiction, il présente aux guerriers pour réparer leurs forces. Voy. Cornel. a Lapide, Keil...

CHAPITRE XV.

Dieu renouvelle ses promesses à Abram en y joignant celle d'un fils, ℣℣. 1-6. — Cérémonies de l'alliance qu'il fait avec lui, et prédictions relatives à lui et à sa postérité, ℣℣. 7-21.

1. His itaque transactis, factus est sermo Domini ad Abram per visionem, dicens : Noli timere Abram, ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis.

2. Dixitque Abram : Domine Deus, quid dabis mihi? ego vadam absque

1. Ces choses étant accomplies, la parole du Seigneur se fit entendre à Abram dans une vision, disant : Sois sans crainte, Abram : je suis ton protecteur et ta récompense grande à l'excès.

2. Et Abram dit : Seigneur Dieu, que me donnerez vous? je m'en vais

---

7. *Dieu renouvelle ses promesses à Abram en y joignant celle d'un fils,* xv, 1-6.

1. — *His itaque transactis.* L'hébreu plus à la lettre : « Après ces choses », après les évènements qui viennent d'être racontés. Ces paroles sont l'introduction d'une nouvelle révélation de Jéhovah à Abram, laquelle inaugure une nouvelle époque dans la vie du saint patriarche. — *Per visionem :* « dans une vision ». L'espèce de révélation que reçoit ici Abram est appelée par les docteurs juifs révélation *en prophétie.* C'est, d'après eux, celle qui se fait par des visions de choses sensibles et extérieures, comme lorsque Dieu se fait voir dans la veille et se montre sous une forme sensible, ou qu'il rend visible une chose qu'on ne pourrait voir naturellement. L'autre espèce de révélation, que les Hébreux nomment *par le Saint-Esprit,* est celle qui se fait sans figures sensibles et extérieures, mais par simple inspiration, comme celles de David et des écrivains sacrés. Qu'Abram ait eu la vision dont il s'agit ici dans l'état de veille, et non en songe, comme le veulent quelques-uns, c'est ce que montre la suite, puisque Dieu le fit sortir de sa tente pour considérer l'innombrable multitude des étoiles, circonstance d'où résulte encore qu'à ce moment de la vision il était nuit. Le saint patriarche entendit d'abord la parole de Jéhovah, qui ensuite lui apparut lui-même, accompagnant sa parole d'images correspondantes. — *Noli timere.* Abram pouvait craindre le retour et la vengeance des rois qu'il avait vaincus, ou l'attaque d'autres peuples leurs voisins, ainsi que bien d'autres dangers dans une terre étrangère et infidèle. Dieu va au-devant de ses appréhensions ou les dissipe en l'assurant de sa protection contre tous ses ennemis. *Ego protector tuus sum,* lui dit-il. L'hébreu à la lettre : « Je suis un bouclier pour toi ». Il ajoute : *et merces tua magna nimis.* Ces paroles peuvent s'entendre de deux manières : comme formant un second attribut de la proposition déjà énoncée : (Je suis) « ta récompense très grande » ; ou comme formant une nouvelle proposition : « ta récompense sera très grande » (dans l'hébreu il n'y a pas la conjonction *et*). Le premier sens, d'après lequel Dieu sera lui-même la récompense d'Abram en se donnant à lui comme son protecteur dès cette vie, et surtout comme son souverain bien dans le ciel ; ce sens, dis-je, est sans doute le plus beau, et c'est celui pour lequel se sont prononcés plusieurs des meilleurs interprètes. Cependant Delitzsch fait observer que la réponse d'Abram suppose plutôt le second, qui, il est vrai, renferme aussi implicitement le premier. C'est aussi celui qu'expriment les Septante : ὁ μισθός σου πολὺς ἔσται σφόδρα, et qui me paraît le plus plausible. Abram reçut une très grande récompense par les bénédictions de toute espèce dont il fut comblé dans sa personne et dans sa postérité, principalement comme pere de celui qui devait être, et qui a été, même avant que de naître, la source du salut et de toutes les bénédictions pour le genre humain ; de celui dont il lui a été donné par une insigne faveur de *voir* déjà *le jour* en esprit, vue qui l'a fait *tressaillir de joie* (Joan. VIII, 56).

2. — *Domine Deus.* Le texte hébreu : « Adonaï Jéhovah », que les juifs prononcent : « Adonaï Elohim », *Seigneur Dieu,* comme traduit la Vulgate, tandis que les Septante traduisent : Δέσποτα Κύριε. Voy. l'Exode, III, 14 et 15, not. — *Quid dabis mihi? ego vadam... iste Damascus Eliezer.* Littéralement d'après l'hébreu : « que me donneras-tu? et moi, je m'en vais sans enfants », je vais mourir sans en avoir : « et le fils de possession », le possesseur futur, « de ma maison », celui à qui je devrai la

sans enfants, et le fils du gouverneur de ma maison, cet Éliézer de Damas...

3. Et Abram ajouta : Mais à moi vous n'avez pas donné de postérité, et voilà que mon serviteur, né dans ma maison, sera mon héritier.

4. Et aussitôt la parole du Seigneur se fit entendre à lui, disant : Il ne sera pas ton héritier ; mais celui qui sortira de ton sein, tu l'auras pour héritier.

5. Et il l'amena dehors, et lui dit : Regarde le ciel, et compte les étoiles, si tu le peux. Et il lui dit : Ainsi sera ta postérité.

6. Abram crut à Dieu, et sa foi lui fut imputée à justice.

liberis ; et filius procuratoris domus meæ, iste Damascus Eliezer.

3. Addiditque Abram : Mihi autem non dedisti semen ; et ecce vernaculus meus, hæres meus erit.

4. Statimque sermo Domini factus est ad eum, dicens : Non erit hic hæres tuus ; sed qui egredietur de utero tuo, ipsum habebis hæredem.

5. Eduxitque eum foras, et ait illi : Suspice cœlum, et numera stellas, si potes. Et dixit ei : Sic erit semen tuum.

Rom. 4. 18.

6. Credidit Abram Deo, et reputatum est illi ad justitiam.

Rom. 4. 3. *Galat.* 3. 6. *Jac.* 2. 23.

---

laisser en héritage, « c'est Damas d'Eliézer », pour : c'est Damas, la ville d'Eliézer ; c'est cette ville qui, dans la personne d'Eliézer, un de ses citoyens, héritera mes biens. Telle est la traduction d'Ewald (*Sprachl.*, § 286 *c*), suivi par Dillmann. D'autres, comme Delitzsch et Keil, font du second de ces substantifs une apposition au premier : « c'est Damas », à savoir, « Eliézer », interprétation à laquelle Dillmann oppose que personne ne mettra un nom de personne comme explicatif après un nom de chose. Cependant c'est encore celle qui me paraît préférable ; l'expression « Damas d'Eliézer » n'a-t-elle pas quelque chose d'étrange ? Le sens, du reste, dans les deux explications, revient à peu près au même. Abram veut dire : que me serviront tous les biens, toutes les richesses et toute la puissance que tu me donneras, puisque je n'ai point d'enfants à qui je puisse les laisser, de sorte que c'est un étranger qui doit un jour posséder ma maison, être mon héritier. Cet étranger est un serviteur d'Abram, vraisemblablement l'intendant de sa maison dont il sera question au chapitre XXIV. Dans ces paroles est renfermée une plainte respectueuse, qui sollicite de la part de Dieu un éclaircissement. L'expression rare מֶשֶׁק *mèshéq*, de même signification que מִמְשַׁק, Sophon. II, 9, *possession* ou *prise de possession*, a été choisie ici pour l'assonnance ou le jeu de mots, impossible à rendre dans notre langue, avec דַמֶּשֶׂק DAMMÉSÉQ, *Damas*.

3. — *Addiditque Abram.* L'hébreu se traduirait plus exactement : « Et Abram dit », ou, comme on pourrait encore le rendre : « Abram dit donc ». Ce verset est l'explication de la dernière partie du précédent, dont toute l'idée y est reproduite en termes plus clairs. « Ces sortes d'expressions explicatives, dit M. Glaire, se trouvent fréquemment employées, surtout dans la Genèse, où l'écrivain sacré, en nous retraçant les faits et les événements des temps antiques dans le même style dans lequel ils paraissent lui avoir été transmis, sent la nécessité d'ajouter à des mots et à des expressions déjà vieillis et devenus obscurs d'autres termes et d'autres expressions usitées de son temps « (*Le Pentat. avec une trad. fr.* Genèse, p. 76). Cependant Keil pense que c'est Abram lui-même qui, pour exprimer plus clairement son chagrin, ajoute ces paroles. C'est aussi de cette manière que les prend la Vulgate. — *Vernaculus meus.* L'expression בֶּן־בַּיִת, à la lettre : *fils de la maison,* diffère de יְלִיד בַּיִת, *enfant de la maison,* plus haut XIV, 14, quoique la Vulgate les rende toutes deux par *vernaculus.* Celle-ci signifie simplement un *esclave né dans la maison* ; celle-là quelque chose de plus, un serviteur ou un esclave d'un rang supérieur, le plus considérable de la maison.

4. — *Statimque sermo Domini factus est ad eum.* A la lettre dans l'hébreu : « Et ecce sermo Jehovæ ad eum ». — *Qui egredietur de utero tuo,* hebr. : « e visceribus tuis », *ipsum habebis hæredem :* « celui qui naîtra de toi, celui-là sera ton héritier ».

5. — *Sic erit semen tuum.* Voyez plus haut, XIII, 16.

6. — *Credidit Abram Deo, et reputatum*

7. Dixitque ad eum : Ego Dominus qui eduxi te de Ur Chaldæorum, ut darem tibi terram istam, et possideres eam.

8. At ille ait : Domine Deus, unde scire possum, quod possessurus sim eam ?

9. Et respondens Dominus : Sume, inquit, mihi vaccam triennem, et capram trimam, et arietem annorum trium, turturem quoque et columbam.

10. Qui tollens universa hæc, divi-

7. Et Dieu lui dit : Je suis le Seigneur qui t'ai fait sortir d'Ur en Chaldée, pour te donner cette terre, et pour que tu la possèdes.

8. Mais il dit : Seigneur Dieu, d'où puis-je savoir que je dois la posséder?

9. Et le Seigneur, lui répondant : Prends-moi, lui dit-il, une vache de trois ans, et une chèvre de trois ans, et un bélier de trois ans, une tourterelle aussi et une colombe.

10. Il prit tous ces animaux, les

---

est illi ad justitiam. L'hébreu à la lettre : « Et il crut à Jéhovah, et il (Jéhovah) le lui imputa comme justice ». Abram ajouta pleinement foi à la parole de Dieu, avec une confiance absolue qu'elle aurait son accomplissement, quoique toutes les apparences fussent contraires. Cet acte d'Abram, qui fut très méritoire, et par conséquent délibéré, ne peut donc s'être passé en songe ou dans une vision de nature à ne pas lui laisser le parfait usage de son libre arbitre. Dieu, dit le texte sacré, « le lui imputa comme justice ». La justice de l'homme, à prendre cette expression dans toute son étendue, c'est l'accord de sa volonté, de ses sentiments et de ses actions avec la volonté divine ; car il doit à Dieu cette conformité. Le principe de la justice d'Abram, ce qui fit que Dieu le considéra comme juste, et que par conséquent il le fut véritablement, ce fut sa foi, et non ses œuvres extérieures, qui même n'auraient pu l'y conduire. La foi, en effet, est un don gratuit de Dieu, que l'homme ne saurait mériter par aucune œuvre précédente. Mais cette foi devient elle-même le principe d'une nouvelle vie et pousse aux actes qui lui sont conformes, comme le montre le psaume cv (hébr. cvi), 31, où les mêmes expressions : « et cela lui fut imputé à justice », sont appliquées à l'acte de zèle de Phinées. C'est ce que reconnaît expressément Delitzsch, quoique protestant, lequel ajoute : « De la justice de la foi vient une justice de la vie qui, à cause de la source d'où elle vient, est, ainsi que la foi même, imputée comme justice ». Il cite ensuite ces paroles de saint Augustin : « Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari ».

8. *Cérémonies de l'alliance que Dieu fait avec Abram, et prédictions relatives à lui et à sa postérité*, ℣℣. 7-21.

8. — *Domine Deus, unde scire possum*... A la lettre d'après l'hébreu : « Seigneur Jéhovah, en quoi connaîtrai-je que je la posséderai » ? Cette question n'est pas l'expression du doute, mais du désir de quelque marque qui devienne comme le sceau d'une promesse qui surpasse les pensées et les conceptions humaines.

9. — *Et respondens Dominus : Sume*... Pour la marque qu'il demande, Dieu lui donne l'alliance qu'il veut faire avec lui, et pour la conclusion de laquelle il lui indique les victimes qui doivent être immolées, lesquelles sont déjà les mêmes que dans les sacrifices lévitiques. L'âge de « trois ans » qui est prescrit pour les quadrupèdes, qui sont aussi au nombre de trois, a sa raison avant tout dans ce que ce nombre a de sacré, à quoi se joint que c'est celui où ces animaux sont dans toute leur vigueur. Il en a encore été donné une autre raison qu'on trouvera plus bas.

10. — *Divisit ea per medium*... Il les coupa en deux moitiés, et mit chacune de ces moitiés vis-à-vis de l'autre, laissant un espace libre entre les deux. — *Aves autem non divisit*. Les oiseaux n'étaient pas non plus partagés en morceaux dans les sacrifices lévitiques, mais placés tout entiers sur le feu de l'autel (Levit. I, 17). C'était une cérémonie en usage chez les anciens dans la conclusion d'une alliance, d'immoler des victimes et de les couper en deux pièces, qu'on plaçait vis-à-vis l'une de l'autre et à travers lesquelles passaient les parties contractantes. Ce que saint Ephrem nous apprend des Chaldéens en particulier, à la coutume desquels il ajoute que Dieu a daigné s'accommoder en

divisa par le milieu, et en posa les parties l'une contre l'autre; mais il ne divisa pas les oiseaux.

sit ea per medium, et utrasque partes contra se altrinsecus posuit; aves autem non divisit.

Jerem. 34. 18.

11. Et les oiseaux de proie descendirent sur les cadavres, et Abram les chassait.

11. Descenderuntque volucres super cadavera, et abigebat eas Abram.

12. Et comme le soleil se couchait,

12. Cumque sol occumberet, sopor

---

faveur d'Abram, qui était de cette nation (*Expl. in Genes.*, Oper. syr. t. I, p. 161). Cet usage est encore mentionné expressément dans Jérémie, XXXIV, 18 et suiv. Une preuve qu'il était très répandu, du moins en ce qui est de couper en morceaux les victimes qu'on immolait, ce sont les traces manifestes qu'il a laissées dans les formules כָּרַת בְּרִית, en araméen גְּזַר קְיָם, en grec ὅρκια τέμνειν, proprement : *couper une alliance.* Chez les Romains, au lieu de partager en deux la victime, on la frappait, d'où sont venues les expressions *ferire, percutere, icere fœdus,* c'est-à-dire, *percussa hostia fœdus inire.* Cette cérémonie, d'après la plupart des savants, signifiait que les contractants appelaient sur eux-mêmes, pour le cas où ils viendraient à violer leurs engagements, un traitement pareil à celui des animaux mis en pièces. C'est le sens que lui donne déjà saint Ephrem; et longtemps avant lui Homère, après avoir raconté un sacrifice et des libations de vin faits dans une circonstance analogue, met ces paroles dans la bouche de ses guerriers : « Jupiter très glorieux, très grand, et vous tous, autres dieux immortels, que ceux qui les premiers violeraient ces traités, leur cervelle se répande sur la terre comme ce vin ! » etc. (*Iliad.* III, 298 et suiv.) Cfr Tit. Liv. I, 24. Cependant Keil regarde comme vraisemblable que la division des victimes en deux parts ne figurait dans l'origine que la dualité des contractants, et que le passage de ceux-ci à travers les parties d'une même victime placées à l'opposite l'une de l'autre marquait une sorte d'unification entre eux, à quoi s'est ensuite rattachée facilement l'autre signification comme conséquence et interprétation ultérieure. En tout cas, il est clair que celle-ci ne peut s'entendre à la lettre quand il s'agit de Dieu. — Quoique le choix des animaux, de même que les oiseaux laissés entiers, soit tout à fait en harmonie avec les prescriptions postérieures relatives aux sacrifices, plusieurs néanmoins, entre autre Delitzsch, Keil, Dillmann, refusent de voir dans cette cérémonie un sacrifice proprement dit. En effet, disent-ils, ni les victimes n'étaient offertes sur l'autel, ni leur sang n'y était répandu; les morceaux n'en étaient pas non plus partie brûlés en l'honneur de la divinité, partie mangés, mais enfouis ou jetés dans l'eau : en goûter était même regardé comme néfaste, à cause de la malédiction contre les infracteurs du traité qui y était attachée. Mais quand tout cela serait clairement établi, il en résulterait seulement que, de même que chez les païens, c'était un sacrifice d'une espèce particulière, mais non que ce ne fût pas un sacrifice véritable, dans lequel, il est vrai, il ne faut pas chercher toutes les cérémonies prescrites plus tard pour les sacrifices lévitiques, lesquelles du reste ne doivent pas non plus être considérées comme complètement exclues par cela seul qu'elles ne sont pas mentionnées. — De même que dans les autres sacrifices, où les victimes représentent ceux qui les offrent et en tiennent la place, elles ont ici leur signification symbolique et figurent la postérité promise à Abram. Ce n'est pas toutefois en tant qu'elles sont immolées, mais seulement sous le rapport de ce qu'elles sont en elles-mêmes et de ce qui leur arrive ensuite. Il est pris un individu de chaque espèce d'animaux propres aux sacrifices, afin de représenter toute la postérité d'Abram, tout le peuple issu de lui selon la promesse et chacune de ses parties. Dans l'âge de trois ans assigné pour les quadrupèdes, Théodoret trouve une allusion aux trois générations ou siècles de servitude des Israélites dans une terre étrangère, l'Egypte (voy. plus bas, ℣ 13), ce que rend très vraisemblable, selon Keil, le rapprochement de Jud. VI, 25, où le taureau de sept ans a un rapport manifeste avec les sept années de l'oppression madianitique.

11. — *Descenderuntque volucres,* הָעַיִט, « les oiseaux de proie », *super cadavera...* Ces oiseaux sont les ennemis qui veulent dévorer, anéantir la postérité d'Abram. Leur expulsion par ce patriarche signifie que sa foi et la faveur où il est auprès de Dieu la préservera de la ruine, qu'elle sera sauvée en sa considération. Cfr Ps. CIV; 42.

12. — *Cumque sol occumberet...* L'hébreu à la lettre : « Et il advint : le soleil était sur le point de se coucher, et un profond som-

irruit super Abram, et horror magnus et tenebrosus invasit eum.

le sommeil fondit sur Abram, et une grande et ténébreuse horreur l'envahit.

13. Dictumque est ad eum : Scito prænoscens quod peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua, et subjicient eos servituti, et affligent quadringentis annis.

Act. 7. 6.

13. Et il lui fut dit : Sache d'avance que ta race pérégrinera sur une terre qui ne sera pas la sienne ; et ils la soumettront à l'esclavage, et ils l'affligeront pendant quatre cents ans.

14. Verumtamen gentem, cui servituri sunt, ego judicabo : et post hæc egredientur cum magna substantia.

14. Mais je jugerai le peuple auquel ils seront asservis, et ils sortiront ensuite avec de grands biens.

15. Tu autem ibis ad patres tuos in pace, sepultus in senectute bona.

15. Pour toi, tu iras rejoindre tes pères dans la paix, enseveli dans une bonne vieillesse.

16. Generatione autem quarta revertentur huc : necdum enim completæ

16. Mais eux retourneront ici à la quatrième génération ; car les ini-

---

meil tomba sur Abram ; et voilà qu'une terreur, de grandes ténèbres tombèrent sur lui ». La grande scène de révélation avait commencé la nuit précédente ; Abram, sous le ciel pur de l'Orient, avait contemplé dans les étoiles sans nombre l'image de son innombrable postérité. Le matin, il s'était occupé des préparatifs nécessaires pour la cérémonie qui devait former le sceau de la divine promesse, puis il avait immolé les animaux, en avait disposé les morceaux, et était resté à veiller auprès jusqu'à ce que le soleil fût sur le point de se coucher. L'état de vision de la nuit s'était-il prolongé pendant ces diverses occupations ? C'est ce que rien n'indique ; il y a au contraire tout lieu de croire qu'il avait cessé lorsque Dieu eut donné ses ordres pour la conclusion de l'alliance, d'autant plus que celui qui va suivre est très différent. C'est un profond sommeil, un sommeil prophétique envoyé de Dieu, semblable à celui dans lequel nous avons vu Adam lorsque la femme fut formée. La circonstance du temps insinue déjà quelque chose de surnaturel dans ce sommeil et dans les ténèbres qui l'accompagnent; mais elle a aussi une signification symbolique. Le coucher du soleil figure la disparition du soleil de grâce qui luisait sur le peuple issu d'Abram, et le commencement pour lui d'une époque terrible et ténébreuse de tribulations, dont le pressentiment enveloppe le patriarche. C'est aussi ce que lui annonce la parole qui se fait entendre à lui pendant ces ténèbres.

13. — *Scito prænoscens*... L'hébreu signifie proprement : « Sache bien... » — *Et subjicient eos servituti*. L'hébreu : « et ils les serviront » : tes descendants serviront ceux de ce pays, ils seront réduits par eux en servitude ; « et eux les opprimeront quatre cents ans ». Que ce discours se rapporte au séjour des Israélites en Egypte, c'est ce que l'évènement a fait connaître de manière à ne laisser aucun doute. Les « quatre cents ans », dans le style prophétique, sont un nombre rond pour les 430 ans qu'Israël demeura en Egypte, Exod. XII, 40.

14. — *Gentem cui servituri sunt ego judicabo*. L'accomplissement de cette parole est raconté Exod. VI — XI. — *Cum magna substantia*, avec de grands biens, de grandes richesses. C'est aussi ce qui a eu lieu d'après l'Exode, XII, 31 et suiv.

15. — *Tu autem ibis ad patres tuos in pace*... Les ancêtres d'Abram étaient morts et avaient été enterrés dans la Chaldée, tandis que c'est dans la terre de Chanaan que lui-même mourut et fut enseveli. Ce n'est donc pas par le corps, mais par l'âme seulement qu'il alla les rejoindre, de sorte que ce passage suppose manifestement l'immortalité de l'âme. Nous rencontrerons encore plusieurs autres passages analogues. Une distinction plus précise, plus expresse, entre les deux substances se trouve dans l'Ecclésiaste, XII, 7.

16. — *Generatione autem quarta revertentur huc*. Comme on le voit, une *génération*, דּוֹר, est comptée ici pour un espace de cent ans, pour un siècle. Ce n'est assurément pas trop pour ce temps-là, où la durée commune de la vie humaine dépassait encore cent cinquante ans. Le mot hébreu marque proprement une *période* de temps, le *cercle* des années de la vie, un *âge* d'homme en général, et comme la vie humaine n'a pas toujours eu la même durée, il n'a pas non plus partout la même extension. Il en est de

quités des Amorrhéens n'ont pas encore comblé la mesure jusqu'à présent.

17. Donc, lorsque le soleil fut couché, il se forma une obscurité ténébreuse, et il apparut une fournaise fumante et une flamme lumineuse passant entre les animaux divisés.

18. En ce jour le Seigneur contracta alliance avec Abram, disant :

sunt iniquitates Amorrhæorum usque ad præsens tempus.

17. Cum ergo occubuisset sol, facta est caligo tenebrosa, et apparuit clibanus fumans, et lampas ignis transiens inter divisiones illas.

18. In illo die pepigit Dominus fœdus cum Abram, dicens : Semini

---

même du latin *ætas*, qui marque aussi pour l'ordinaire un *âge* d'homme, mais qui est pris pour cent ans dans ce passage où Ovide fait dire à Nestor, *Metam.* XII, 188 :

vixi
Annos bis centum, nunc tertia vivitur ætas.

Le mot *sæculum* n'a pas non plus partout le même sens ; tantôt il désigne « spatium vitæ humanæ longissimum partu et morte definitum » (Censorin. XVII, 2), tantôt « spatium centum annorum » (Varr. *Ling. lat.* VI, 11), d'autres fois un espace de 30 ou de 110 ou même de 1000 ans (Serv. ad *Æneid.* VIII, 508). Dans l'Exode, VI, 20, c'est en effet la quatrième génération qui revient dans la terre promise, ou du moins qui part de la terre de servitude pour y retourner. — *Necdum enim completæ sunt iniquitates Amorrhæorum...* Sous le nom d' « Amorrhéens », comme la plus considérable des tribus chananéennes, est ici comprise toute la population du pays de Chanaan, de même que Jos. XXIV, 15 ; Jud. VI, 10 et al. Peut-être aussi qu'une raison pour laquelle Dieu nomme spécialement les Amorrhéens, c'est que ce peuple était celui au milieu duquel Abram se trouvait alors. — Par le divin oracle qu'on vient de lire était dévoilé à Abram en traits généraux l'avenir de sa postérité durant plusieurs siècles, et en même temps pourquoi ni lui ni ses descendants ne devaient entrer immédiatement en possession de la terre promise : c'est que les Chananéens n'avaient pas encore comblé la mesure de crimes que Dieu attendait pour les exterminer.

17. — *Facta est caligo tenebrosa*, עֲלָטָה, une *obscurité profonde*. — *Et apparuit clibanus fumans...* L'hébreu à la lettre : « et voilà un four de fumée, et un flambeau de feu », une vive flamme sortant de ce four, « qui passait entre ces parts », entre les moitiés des victimes placées vis-à-vis l'une de l'autre. Ce four, תַּנּוּר, était un grand vase en pierre ouvert par le haut, de forme cylindrique, dont on se servait pour cuire le pain. La description que donne Moïse du phénomène qu'Abram perçut dans son sommeil prophétique est un tableau qui représente au vif ce mystérieux évènement. C'était Jéhovah qui, sous ce symbole, se manifestait à Abram, comme plus tard au peuple d'Israël dans la colonne de feu et de nuée, et, en passant à travers les parties divisées des animaux immolés, mettait le sceau et la dernière garantie à la promesse qu'il lui avait faite, lui donnait un signe comme il avait demandé. Saint Ephrem dit que c'était aussi la coutume des Chaldéens de s'acquitter de cette partie de la cérémonie un flambeau à la main. De la part de Dieu, c'est en même temps un symbole analogue à celui de la colonne de feu et de nuée dont nous venons de parler, rendant sensible à Abram la condescendante bonté de Jéhovah envers sa race dans le redoutable éclat de sa majesté comme juge de ses ennemis. De là vient aussi, selon Keil, que les morceaux des victimes ne sont pas consumés par le flambeau ardent ; car il ne s'agissait pas d'un sacrifice que Dieu reçût dans les hauteurs célestes et avec lequel l'âme de celui qui l'offrait dût monter, pour ainsi dire, en vapeur vers lui, mais d'une alliance dans laquelle c'était lui qui descendait jusqu'à l'homme. — D. Calmet regarde comme très vraisemblable, bien que le texte n'en dise rien, qu'Abram passa aussi par le milieu des hosties divisées pour contracter l'alliance avec Jéhovah. Il faut néanmoins avouer que dans ce cas le silence de l'auteur sacré sur un point si important aurait quelque chose d'étonnant, à moins qu'on ne veuille dire que c'était une chose qui s'entendait de soi, ce qui ne paraît guère fondé. Aussi les meilleurs interprètes modernes tiennent-ils pour le sentiment contraire, s'appuyant principalement sur ce que l'alliance dont il s'agit ne consistait qu'en une promesse de la part de Dieu, qui seul s'obligeait, Abram ne faisant qu'accepter.

18. — *Semini tuo dabo terram hanc.* D'après l'hébreu : « je donne » ou j'ai donné cette terre », je lui en assure la possession pour l'avenir. — *A fluvio Ægypti...* Il faut entendre par là avec Knobel, Delitzsch, Fürst, (*Hebr. u. chald. Wœrterb.*, au mot נָהָר), le Wady el Arish ou Rhinokoloura, appelé ailleurs *Torrent d'Egypte,* au sud de la Pa-

tuo dabo terram hanc a fluvio Ægypti usque ad fluvium magnum Euphraten:
Sup. 12. 7. 13. 15. Infr. 26. 4. Deut. 34. 4. III Reg. 4. 21. 2. Paralip. 9. 26.

19. Cinæos, et Cenezæos, Cedmonæos,
20. Et Hethæos, et Pherezæos, Raphaim quoque,
21. Et Amorrhæos, et Chananæos, et Gergesæos, et Jebusæos.

Je donnerai à ta race cette terre, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate :

19. Les Cinéens, et les Cénézéens, et les Cedmonéens,
20. Et les Héthéens, et les Phérézéens, les Raphaïtes aussi,
21. Et les Amorrhéens, et les Chananéens, et les Gergéséens, et les Jébuséens.

---

lestine, dont il est ordinairement désigné comme la frontière de ce côté. De penser au Nil, c'est ce qui n'est guère possible, tant à cause de la distinction si tranchée qui est faite entre la terre de servitude et la terre de promission que parce que, en regard du Nil, l'Euphrate ne serait pas simplement caractérisé comme « le grand fleuve ». D'ailleurs la domination israélite devait bien s'étendre jusqu'à l'Euphrate, et il y a eu effectivement un temps où elle est allée jusque-là; mais qu'elle dût porter ses limites jusqu'au Nil, c'est ce dont il n'est question nulle part. Et qu'on ne dise pas qu'il y a dans la divine promesse une figure oratoire, une hyperbole : l'hyperbole n'est guère à sa place quand il s'agit de la détermination des limites d'un pays.

19-21. — *Cinæos et Cenezæos*... Dieu, pour mieux préciser l'étendue du pays qu'il veut donner à la postérité d'Abram, nomme, en allant du sud au nord, les peuplades qui l'habitaient alors, et dont les territoires réunis formeront son héritage. Dans d'autres endroits, tantôt il y en a sept de nommés (Deut. VII, 1 ; Jos. III, 10), tantôt six (Exod. III, 8, 17 ; XXIII, 23 ; Deut. XX, 17), tantôt cinq (Exod. XIII, 5), ou même seulement deux (ci-dess. XIII, 7), ou enfin ils sont tous compris sous la dénomination commune de Chananéens (ci-dess. XII, 6). Des onze descendants de Chanaan mentionnés au chap. X, 15-13, il n'y en a que quatre qui soient nommément désignés ici : les autres sont compris sous le nom général de Chananéens. D'un autre côté, il est fait mention dans ce passage de quatre peuplades dont l'origine chananéenne est très invraisemblable. Les « Cinéens » sont donnés par Knobel et autres critiques comme une tribu amalécite ou une tribu arabe primitive habitant au sud de Chanaan (Num. XXIV, 21 et seq.; I Reg. XV, 6 ; XXVII, 10 ; XXX, 29), dont une partie, dans la suite, passa dans le pays de Chanaan (Jud. I, 16 ; IV, 11, 17). Tout ce qu'il y a de certain sur les « Cénézéens », dit Keil, c'est que ce nom ne saurait ni venir de l'Edomite Cénez (ci-apr. XXXVI, 15, 42), ni être identique à celui de Jéphoné le Cénézéen, père de Caleb (Num. XXXII, 12 ; Jos. XIV, 6). Les « Cedmonéens » ne sont plus mentionnés nulle part, et on ne sait rien sur leur origine. Quant aux Phérézéens, voyez ci-dessus XIII, 7 ; aux « Raphaïm, ch. XIV, 5 ; et à l'égard des autres, X, 15 et seq. On ne trouve pas ici les Hévéens, qui ne manquent dans aucun des endroits où sont nommées cinq à sept tribus. Voy. Keil.

CHAPITRE XVI.

Agar servante de Saraï, devenue femme de second rang d'Abram, lui donne un fils appelé Ismaël, ℣℣. 1-16.

1. Or Saraï, épouse d'Abram, n'avait pas engendré d'enfants ; mais, ayant une servante égyptienne nommée Agar,

2. Elle dit à son mari : Voilà que le Seigneur m'a rendue stérile et que je n'enfante pas : approche de ma servan-

1. Igitur Sarai, uxor Abram, non genuerat liberos ; sed habens ancillam Ægyptiam nomine Agar,

2. Dixit marito suo : Ecce, conclusit me Dominus, ne parerem ; ingredere ad ancillam meam, si forte saltem ex

---

9. *Naissance d'Ismaël*, XVI.

1° Agar devient femme de second rang d'Abram, ℣℣. 1-4.

1. — *Igitur Sarai, uxor Abram, non genuerat liberos,* elle restait stérile, même après la promesse que Dieu avait faite depuis longtemps à son mari, et qu'il lui avait encore confirmée de la manière si solennelle que nous avons vu, de lui donner une nombreuse postérité. Venant donc peu à peu, d'après une conjecture assez probable, à se considérer comme un obstacle à l'accomplissement des divines promesses, elle prit enfin le parti qui va être exposé. — *Habens ancillam ægyptiam*... Cette servante avait été sans doute acquise par la maison d'Abram pendant son séjour en Egypte. Delitzsch pense que Pharaon l'avait donnée avec d'autres en présent à Saraï, qui, d'après une coutume encore aujourd'hui subsistante en Orient, avait seule à lui commander. Elle occupait manifestement dans la maison d'Abram une place distinguée, qui non seulement suppose en elle de grandes qualités, mais encore qu'elle partageait la foi de cette maison. Son nom הָגָר Hagar, *Agar, émigration, fuite,* paraît avoir été sémitisé par rapport à sa fuite.

2. — *Dixit marito suo.* L'hébreu à la lettre : « Et Saraï dit à Abram ». — *Conclusit me,* uterum meum, *Dominus ne parerem,* a pariendo, me effecit sterilem. — *Ingredere ad ancillam meam :* « approche-toi, je te prie, de ma servante », prends-la comme femme de second rang. — *Si forte saltem ex illa suscipiam filios.* L'hébreu : « peut-être aurai-je des enfants par elle » ; proprement : « peut-être serai-je édifiée », bâtie, deviendrai-je une maison, « par elle ». Les enfants étaient considérés comme les pierres vivantes avec lesquelles se formait une maison, une famille : d'où vient qu'en hébreu בֵּן, *fils,* et בַּיִת, *maison,* sont également dérivés de בָּנָה, *édifier, bâtir.* Plaute représente aussi les enfants comme l'édifice des parents, *Mostell.* act. I, sc. II, 38 et suiv. L'expédient que Saraï propose à Abram paraissait propre à conduire au but tant désiré, et, d'après les usages de l'ancien Orient, que Dieu même tolérait, n'avait rien de blâmable. Il laissait même encore apercevoir, à travers l'obscurcissement où il la réduisait, l'idée morale de la monogamie. Agar ne devait pas être, à proprement parler, une seconde épouse, mais seulement tenir la place de l'épouse véritable, qui la donnait elle-même dans ce but à son mari, de manière que les enfants qu'elle pourrait avoir devaient être considérés moins comme les siens que comme ceux de sa maîtresse, qui les adoptait. Cette espèce de polygamie doit donc être soigneusement distinguée de celle qu'on trouve plus tard chez les Israélites. Saraï fait un acte de très grande abnégation, et Abram, de son côté, n'accède à sa proposition que dans le désir d'obtenir par ce moyen une postérité dans laquelle se réalisent les divines promesses. Mais malgré la pureté de leurs vuës, les pensées des deux époux n'étaient pas celles de Dieu ; l'expédient auquel ils avaient recours n'était qu'un expédient humain : aussi n'eut-il pas le succès espéré. — A propos de la polygamie des patriarches et de l'ancien peuple de Dieu, il suffira de remarquer ici en passant que la monogamie est dans le vœu de la nature et est tout à fait conforme à l'institution primitive du mariage, mais que néanmoins, la fin du mariage pouvant encore être atteinte plus ou moins bien avec la polygamie, malgré les inconvénients qui en résultent, on ne peut pas dire qu'elle soit précisément contraire à la loi naturelle. Elle a donc pu être permise,

illa suscipiam filios. Cumque ille acquiesceret deprecanti,

3. Tulit Agar Ægyptiam ancillam suam, post annos decem quam habitare cœperant in terra Chanaan, et dedit eam viro suo uxorem.

4. Qui ingressus est ad eam. At illa concepisse se videns, despexit dominam suam.

5. Dixitque Sarai ad Abram : Inique agis contra me ; ego dedi ancillam meam in sinum tuum ; quæ videns quod conceperit, despectui me habet ; judicet Dominus inter me et te.

6. Cui respondens Abram : Ecce, ait, ancilla tua in manu tua est, utere ea ut libet. Affligente igitur eam Sarai, fugam iniit:

te, afin que d'elle au moins je reçoive des fils. Et comme il acquiesçait à sa prière,

3. Elle prit Agar l'Égyptienne, sa servante, dix ans après qu'ils eurent commencé d'habiter dans la terre de Chanaan, et la donna pour femme à son mari.

4. Il s'approcha d'elle. Mais elle, voyant qu'elle avait conçu, méprisa sa maîtresse.

5. Et Saraï dit à Abram: Tu agis injustement avec moi : j'ai mis ma servante dans ton sein ; elle, voyant qu'elle a conçu, me traite avec mépris : que le Seigneur juge entre moi et toi.

6. Abram lui répondit : Voilà ta servante ; elle est dans ta main : fais-en ce qu'il te plaira. Or, Saraï l'affligeant, elle prit la fuite.

---

surtout lorsqu'il y avait pour cela de justes raisons, comme ici, jusqu'à ce que Dieu a eu ramené le mariage à sa première perfection. Voy. saint Augustin *De Civit. Dei*, XVI, 25 ; *Contra Faust.* XXII, 30-48 ; saint Thomas, *Supplem.* q. 65, a. 1 et 2.

3. — *Post annos decem...* Cette circonstance de la longue, mais toujours vaine attente des deux époux est encore relevée pour expliquer et justifier ou excuser la détermination qu'ils prennent.

4. — *At illa concepisse se videns...* L'hébreu à la lettre : « et elle vit qu'elle avait conçu, et sa maîtresse fut vile à ses yeux ». La stérilité était regardée comme un malheur et une punition de Dieu, la fécondité comme un bonheur et une bénédiction divine. Il en est encore de même aujourd'hui en Orient. Agar ne comprend pas la noblesse touchante des sentiments et de la conduite de sa maîtresse, et n'y répond que par de l'ingratitude.

2° *Fuite d'Agar et son retour*, ℣℣. 5-14.

5. — *Inique agis contra me.* Ce n'est pas le sens de l'hébreu, dont la traduction littérale est : « Mon injure sur toi ! » c'est-à-dire : que l'injure qui m'est faite retombe sur toi, que tu en portes la responsabilité et en subisses les conséquences. Cfr Gen. XXVII, 13 ; Jerem. LI, 35. Saraï, dans son mécontentement, croit qu'Abram, par les sentiments d'affection et les égards qu'il témoigne à celle qui va le rendre père, autorise sans s'en apercevoir, ou peut-être tolère par faiblesse, sa conduite irrespectueuse et indépendante envers elle. Ce qu'elle lui dit, du reste, est plutôt un appel à sa conscience qu'une condamnation arrêtée ou un reproche fait en mauvaise part.

6. — *Cui respondens Abram : Ecce, ait...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Abram dit à Saraï : Voici que ta servante est dans ta main », à ta disposition : « fais-lui ce qui est bon à tes yeux » : traite-la comme il te plaira, comme tu trouveras à propos. Abram se tient toujours au point de vue primitif ; il ne considère encore maintenant Agar que comme la servante, l'esclave de Saraï, et se conduit sous ce rapport envers celle-ci en toute justice. Mais cette justice semble devenir un peu de la dureté envers Agar. — *Affligente igitur eam Saraï.* L'hébreu signifie proprement : « et Saraï l'humilia ». Il n'est pas dit de quelle manière. On peut croire en tout cas qu'elle la réduisit de nouveau complètement à la condition et aux travaux des esclaves. Saint Augustin ne pense pas qu'elle ait excédé en sévérité ; selon lui, elle réprima l'orgueil et l'insolence de sa servante par une punition salutaire, et non dans un esprit de colère et de vengeance. Saint Ambroise néanmoins est d'avis qu'elle poussa trop loin le ressentiment. — *Fugam iniit.* Réduite à sa condition précédente, dont elle avait cru être échappée pour toujours, et sans doute à une condition pire encore, Agar ne peut s'y résigner et prend la fuite. Le caractère fier et impatient du frein qui distingue les Ismaélites se révèle déjà dans leur mère.

7. Et l'ange du Seigneur, l'ayant trouvée près d'une source d'eau solitaire, qui est sur le chemin de Sur, dans le désert,

8. Lui dit : Agar, servante de Saraï, d'où viens-tu et où vas-tu ? Elle répondit : Je fuis loin de la face de Saraï ma maîtresse.

9. Et l'ange du Seigneur lui dit : Retourne à ta maîtresse, et humilie-toi sous sa main.

10. Et il ajouta : Je multiplierai ta race, et elle ne pourra être comptée, tant elle sera nombreuse.

11. Et ensuite : Voilà, dit-il, que tu as conçu, et que tu enfanteras un fils ; et tu l'appelleras du nom d'Ismaël, parce que le Seigneur a entendu ton affliction.

12. Il sera un homme sauvage : sa main sera contre tous, et la main de

7. Cumque invenisset eam Angelus Domini juxta fontem aquæ in solitudine, qui est in via Sur in deserto,

8. Dixit ad illam : Agar, ancilla Sarai, unde venis, et quo vadis ? Quæ respondit : A facie Sarai dominæ meæ ego fugio.

9. Dixitque ei Angelus Domini : Revertere ad dominam tuam, et humiliare sub manu illius.

10. Et rursum : Multiplicans, inquit, multiplicabo semen tuum, et non numerabitur præ multitudine.

11. Ac deinceps : Ecce, ait, concepisti, et paries filium : vocabisque nomen ejus Ismael, eo quod audierit Dominus afflictionem tuam.

12. Hic erit ferus homo, manus ejus contra omnes, et manus omnium

---

7. — *Angelus Domini.* Cet « ange de Jéhovah » paraît être, d'après la suite, Jéhovah lui-même. Voy. plus haut, page 155. — *Juxta fontem... in deserto.* L'hébreu : « près d'une source d'eau dans le désert, près de la source qui est au chemin de Sur ». שׁוּר SHOUR, aujourd'hui Djefar ou Dschifar, est la partie nord-ouest du désert d'Arabie qui confine à l'Egypte. Ce mot signifie *mur ;* voy. Exod. xv, 22, note. Agar était donc sur l'ancien chemin qui conduisait d'Hébron par Bersabée en Egypte, sa patrie, vers laquelle il est manifeste qu'elle s'enfuyait.

8. — *Unde venis, et quo vadis ?* L'ange fait ces questions pour engager la conversation.

9. — *Humiliare sub manu illius :* Soumets-toi humblement, comme sa servante, à son autorité.

19. — *Multiplicans, inquit, multiplicabo semen tuum...* Nous verrons plus loin qu'il le fera en considération d'Abram.

11. — *Vocabisque nomen ejus Ismaël...* יִשְׁמָעֵאל *Yishmahel* veut dire *Dieu entend.* L'affliction soupire, demandant du secours et du soulagement, et ses soupirs vont vers le ciel, de sorte qu'elle est déjà, pour ainsi dire, de sa nature un cri et une prière à Dieu compatissant et plein de miséricorde. Elle le fut encore plus spécialement de la part d'Agar, qui ne manqua sans doute pas de recourir à Dieu comme il convenait à une personne de la maison d'Abram, où elle avait appris à connaître sa puissance et sa bonté.

12. — *Hic erit ferus homo.* L'hébreu à la lettre : « Et il sera un onagre d'homme », un homme du caractère de cet animal, courant çà et là, libre et sauvage, dans le désert, sans qu'il soit possible de l'apprivoiser. Cfr Job. xxxix, 5-8. C'est une excellente figure de la vie sauvage et indépendante du Bédouin parcourant le désert sur son chameau ou son cheval, endurci à la fatigue, content de peu, jouissant avec délices du spectacle varié de la nature, et méprisant la vie des villes. Ce qui suit : « sa main sera contre tous, et la main de tous contre lui », peint les démêlés incessants dans lesquels les Ismaélites vivent entre eux et avec leurs voisins. L'ange ajoute : *Et e regione universorum fratrum suorum... ;* d'après l'hébreu : « et à la face », ou « devant la face de tous ses frères il habitera ». עַל־פְּנֵי, « à la face », signifie à la vérité, dit Keil, « à l'orient de » (comp. xxv, 18), et cette signification doit être aussi maintenue ici ; mais difficilement l'indication géographique sur la demeure des Ismaélites épuise-t-elle le sens de ces paroles, qui vraisemblablement indiquent en même temps qu'ils établiront leur séjour et se maintiendront indépendants en face de tous les autres descendants d'Abram. L'histoire a confirmé cette promesse ou cette prédiction. Les Ismaélites sont jusqu'à ce jour dans la

contra eum : et e regione universorum fratrum suorum figet tabernacula.

13. Vocavit autem nomen Domini qui loquebatur ad eam : Tu Deus qui vidisti me. Dixit enim : Profecto hic vidi posteriora videntis me.

14. Propterea appellavit puteum

tous contre lui ; et il plantera ses tentes en face de tous ses frères.

13. Or elle appela le nom du Seigneur qui lui parlait : Vous êtes le Dieu qui m'avez vue ! car elle dit : Assurément j'ai vu ici, par derrière, celui qui me voit.

14. C'est pourquoi elle appela ce

---

libre possession de la grande péninsule située entre l'isthme de Suez et la mer Rouge, d'où ils se sont répandus au loin dans le nord de l'Afrique et le sud de l'Asie.

13. — *Tu Deus qui vidisti me.* L'hébreu à la lettre : « Tu es le Dieu de vision », c'est-à-dire, selon Knobel et autres, le Dieu qui est vu, qui se donne à voir, qui apparaît ; d'après Delitzsch, Dillmann, au sentiment desquels s'est rangé Keil, qui avait d'abord suivi le précédent, le Dieu qui voit, au regard duquel rien n'échappe. C'est aussi le sens de la Vulgate, si ce n'est que, au lieu de רֳאִי, *vision*, elle paraît avoir lu רֹאִי, *me voyant*. C'est ce que confirme la raison qu'Agar donne ensuite de ce nom : *Dixit enim : Profecto hic vidi posteriora videntis me ;* plus exactement d'après l'hébreu. : « car elle dit : Est-ce que même ici j'ai vu par derrière celui qui me voit » ! proprement : « j'ai vu après celui », etc ! Agar exprime son étonnement de ce que même dans le désert, loin de la demeure du patriarche son maître, Jéhovah s'est manifesté à elle comme le Dieu qui voit tout, et dont la douce providence a jeté sur elle, pauvre et affligée, un regard de miséricorde. Elle ne l'a pas vu toutefois lorsqu'il lui parlait : ce n'est que quand il s'est éloigné qu'elle l'a vu par derrière. Cfr Exod. xxxiii, 23. Telle est l'explication que donnent de ce passage difficile, à la suite du Chaldéen et conformément à la ponctuation massorétique, Baumgarten, Delitzsch et Dillmann. D'autres, comme Knobel, Keil dans les premières éditions de son commentaire, traduisent ainsi : « Est-ce qu'aussi ici », dans le lieu même où Dieu m'a apparu, « j'ai vu », ou « je vois » la lumière, je vis encore, « après la vision » de Dieu que j'ai eue ! Croyant, disent-ils, que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir, Agar s'étonne que, après l'avoir vu, elle soit encore en vie et peut à peine s'en persuader. Le verbe *voir* serait ainsi employé pour *vivre* afin de faire jeu avec *vision*. Mais d'abord rien ne prouve que la croyance dont il s'agit existât déjà à cette époque ; ensuite les partisans de cette explication sont obligés de prendre רֹאִי comme forme pausale de רֳאִי, ce que ne permet pas l'accentuation, qui dans ce cas devrait être רֹאִי, comme ils proposent aussi de lire, contrairement au témoignage exprès de la Massore, tandis que le sens que nous donnons n'exige aucun changement dans le texte. C'est aussi celui auquel est revenu Keil, qui a reconnu que d'attribuer à רָאִיתִי, *j'ai vu,* la signification : *je suis resté en vie,* c'est ce qui ne peut pas se justifier.

14. — *Puteum viventis et videntis me.* L'hébreu : « Puits du Vivant qui me voit », (sans la conjonction *et*) : « du Vivant », de Dieu, dont la vie se manifeste merveilleusement par ses soins et cette activité incessante de sa providence envers ses créatures : « qui me voit », רֹאִי, proprement *Videntis me,* comme dans Job vii, 8, au lieu de רֹאֵנִי, Is. xxix, 15, ou רֹאֵנִי, Is. xlvii, 10. Nous dirions : de la divine providence présente partout. On a opposé à cette traduction que le nom de *Dieu vivant*, pour désigner le vrai Dieu, se rencontre bien dans l'Ancien Testament par opposition aux dieux morts, aux vaines idoles des Gentils, mais que la simple appellation le *Vivant,* appliquée à lui, y est une chose inouïe. Mais il faut considérer que si elle est employée ici d'une manière absolue, c'est dans un nom propre, qui exigeait la plus grande brièveté, et qu'en outre le mot suivant רֹאִי, *qui me voit,* joint aux circonstances, en déterminait clairement la signification. On a encore donné de ce passage une autre explication que d'habiles exégètes, comme Delitzsch et Dillmann, qualifient, au point de vue grammatical, de pure impossibilité. Comme elle paraît être aujourd'hui abandonnée, même par ses défenseurs d'autrefois, je crois inutile de m'y arrêter. — *Ipse est inter Cades et Barad.* Comme la situation de Cadès est encore controversée (voy. xiv, 7), et celle de Barad tout à fait inconnue, on ne peut pas déterminer avec certitude celle du Puits d'Agar. Saint Jérôme, dans l'*Onomast.*, dit à propos de Barad : « Hodieque Agar puteus demonstratur ». Rowlands a cru retrouver ce puits à 'Aïn Mouweilih, lieu

puits, le puits du Vivant qui me voit. Il est entre Cadès et Barad.

illum, Puteum viventis et videntis me. Ipse est inter Cades et Barad.

Inf. 24.62.

15. Et Agar enfanta un fils à Abram, qui l'appela du nom d'Ismaël.

16. Abram était âgé de quatre-vingt-six ans lorsque Agar lui enfanta Ismaël.

15. Peperitque Agar Abræ filium, qui vocavit nomen ejus Ismael.

16. Octoginta et sex annorum erat Abram quando peperit ei Agar Ismaelem.

CHAPITRE XVII.

Dieu renouvelle ses promesses à Abram et change son nom en celui d'Abraham, ℣℣. 1-8. — Il lui prescrit la circoncision comme signe de son alliance, et lui promet un fils de Saraï, dont il change aussi le nom en celui de Sara, ℣℣. 9-27.

1. Or après qu'Abram fut entré dans sa quatre-vingt-dix-neuvième

1. Postquam vero nonaginta et novem annorum esse cœperat, apparuit

---

abondant en eau, et une des principales stations pour les caravanes qui vont de Syrie vers le Sinaï ou l'Égypte, où les Arabes montrent encore une grotte appelée *Beit Hagar*, ainsi qu'une source qu'ils rattachent à cette histoire.

2° Agar enfante Ismael, ℣℣. 15 et 16.

15. — *Peperitque Agar Abræ filium*... S'en étant donc retournée selon l'ordre de Dieu, « Agar enfanta à Abram un fils », auquel il donna le nom divinement révélé, et qu'il regarda sans doute comme le fils qui lui avait été promis jusqu'à ce que, treize ans plus tard, les divins conseils lui eurent été plus clairement dévoilés.

10. ***Dieu renouvelle ses promesses à Abram et change son nom en celui d'Abraham,*** **XVII, 1-8.**

1. — *Postquam vero nonaginta et novem annorum esse cœperat*, c'est-à-dire simplement : *fuit* ou *factus est*. L'intervalle considérable entre cet âge du saint patriarche et celui qui a été indiqué à la fin du chapitre précédent est bien digne d'attention : il marque un grand délai dans l'accomplissement de la promesse. Il y avait déjà au moins quatorze ans que Dieu avait conclu son alliance avec Abram (ci-dess. XV), sans même que celui-ci sût si Ismaël était le fils qui lui avait été promis, sans que d'ailleurs il eût aucune marque visible de cette alliance, ni d'autre assurance de sa réalisation que celle que sa foi lui faisait trouver dans l'infaillibilité de la divine parole. Alors, c'est-à-dire, vingt-quatre ans après son arrivée dans la terre de Chanaan et treize ans après la naissance d'Ismaël, Jéhovah lui apparut de nouveau pour mettre enfin la main à l'œuvre et préparer l'exécution de l'alliance. Se présentant à lui sous une forme sensible, mais qui n'est pas spécifiée, il lui dit : *Ego Deus omnipotens : ambula coram me, et esto perfectus*. A la conclusion de l'alliance, Dieu avait pris le nom de יהוה YAHVEH ou *Jéhovah* (XV, 8) ; ici il se désigne comme אֵל שַׁדַּי EL SHADDAI, *Dieu le tout-puissant* : שַׁדַּי, de שָׁדַד, *être fort, puissant*, avec la terminaison nominale ־ַי (*aï*), comme סִינַי, חַגַּי, et autres noms propres semblables ; ou, selon Dillmann, adjectif augmentatif, formé de שָׁדֶה identique à שָׁדַד, avec la signification de *Très-Puissant*, *Tout-Puissant*, comme le rendent les Septante et la Vulgate : Παντοκράτωρ, *Omnipotens*. Voy. Gesen. *Thes.* et Ewald, *Lehrb. d. hebr. Spr.*, § 155 *c*. Ce nom ne doit pas être identifié avec אֱלֹהִים, ELOHIM, *Dieu*, en tant que créateur et conservateur de l'univers, bien que ce dernier s'emploie dans le simple récit au lieu de *El Shaddaï*, réservé pour le style plus relevé et solennel. Il forme, dit Keil, une phase dans la manifestation de Jéhovah, et désigne Jéhovah, le Dieu de l'alliance, comme celui qui a la puissance de réaliser ses promesses, lors même que non seulement l'ordre naturel n'y

ei Dominus : dixitque ad eum : Ego Deus omnipotens ; ambula coram me, et esto perfectus ;

2. Ponamque fœdus meum inter me et te, et multiplicabo te vehementer nimis.

3. Cecidit Abram pronus in faciem.

4. Dixitque ei Deus : Ego sum, et pactum meum tecum, erisque pater multarum gentium.

Eccli. 40. 20. *Rom.* 4. 17.

5. Nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constitui te.

6. Faciamque te crescere vehementissime, et ponam te in gentibus, regesque ex te egredientur.

année, le Seigneur lui apparut, et lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant; marche devant moi, et sois parfait.

2. Et j'établirai mon alliance entre moi et toi, et je te multiplierai très fort.

3. Abram tomba la face prosternée.

4. Et Dieu lui dit : Je suis, et mon alliance est avec toi, et tu seras père de peuples nombreux.

5. Désormais ton nom ne sera plus Abram, mais tu t'appelleras Abraham, parce que je t'ai établi père de peuples nombreux.

6. Et je te ferai croître prodigieusement, et je te rendrai chef de nations, et des rois sortiront de toi.

---

montre aucune ouverture, mais qu'évidemment ses forces n'y suffisent pas. Ce nom que prend Jéhovah devait être pour Abram un gage que, malgré son âge et celui de Saraï, Dieu pouvait lui donner par celle-ci la nombreuse postérité qu'il lui avait promise et la lui donnerait en effet. Dieu lui demande en retour *de marcher devant lui et d'être intègre,* parfait, ou, comme traduisent les Septante, *irrépréhensible,* ce qui revient à l'expression d'Horace : *integer vitæ scelerisque purus.* « De même, dit Baumgarten, que pour la fondation de l'alliance la justice reçue par la foi était nécessaire, ainsi pour la conservation et l'affermissement de l'alliance est requise une conduite irréprochable devant Dieu ». La foi sans les œuvres ne suffit donc pas. Après ce préambule vient la nouvelle révélation divine consistant en deux points, dont le premier est la promesse à laquelle se rapporte le nouveau nom de Dieu, dans lequel elle est déjà, pour ainsi dire, implicitement renfermée; l'autre, l'obligation à laquelle sera soumis Abram.

2. — *Ponamque fœdus meum...* L'hébreu est à la forme hortative : וְאֶתְּנָה בְרִיתִי, « et que je mette », ou « je veux mettre mon alliance... » L'expression נָתַן בְּרִית, *mettre, établir une alliance,* n'est pas identique à כָּרַת בְּרִית, *conclure une alliance,* mais elle signifie *réaliser l'alliance*, la mettre à exécution, de même que celle de הֵקִים בְּרִית. Cfr ci-apr. v. 7, et IX, 12 avec IX, 9.

3. — *Et cecidit Abram pronus in faciem :* « Et Abram tomba sur sa face », adorant Dieu dans un sentiment de profonde reconnaissance, après quoi il se releva, comme le montre le verset 17.

4. — *Ego sum, et pactum meum tecum.* La traduction exacte de l'hébreu est : « Moi, voici mon alliance avec toi ». אֲנִי, « moi », de mon côté, pour ce qui me concerne, par opposition à וְאַתָּה du verset 9 : « et toi ». Dieu va expliquer plus particulièrement en quoi consistera cette alliance, quels en seront les articles et les conditions. — *Erisque pater...* Le וְ, « et », annonce le contenu de l'alliance.

5. — *Abram*, c'est-à-dire, *père élevé,* : אַבְרָם, de אָב, *père,* et רָם, *élevé. Abraham*, c'est-à-dire, *père d'une multitude :* אַבְרָהָם, de אָב, *père,* et רָהָם, en arabe *ruham,* équivalant à הָמוֹן, *foule, multitude.* Dans ce nouveau nom, Dieu donne au saint patriarche un gage de l'établissement de son alliance en ce que le nom ou le surnom imposé par lui ne saurait être un son vide, mais doit, comme expression de la vérité, de l'être, arriver à sa réalisation. — *Patrem multarum gentium.* L'hébreu à la lettre : « père d'une multitude de nations ».

6. — *Faciamque te crescere vehementissime.* Dans l'hébreu : « Et je te ferai fructifier beaucoup, beaucoup », je te rendrai, toi et ta race, extrêmement fécond; je te donnerai une très nombreuse postérité. — *Et ponam te in gentibus,* ou mieux : « in gentes »; je ferai de toi des nations... » Les Israélites, les Iduméens, les Arabes, ainsi

7. Et j'affermirai mon pacte entre moi et toi, et entre ta race après toi dans la suite de ses générations, par une alliance éternelle, afin que je sois ton Dieu et le Dieu de ta race après toi.

8. Et je donnerai à toi et à ta race la terre de ton pèlerinage, toute la terre de Chanaan, pour une possession éternelle, et je serai leur Dieu.

9. Dieu dit encore à Abraham : Tu garderas donc mon alliance, et ta race après toi dans la suite de ses générations.

10. Voici quel est mon pacte, que vous observerez, entre moi et vous, et ta race après toi : Tout mâle parmi vous sera circoncis.

11. Et vous circoncirez la chair de votre prépuce, afin que ce soit un signe d'alliance entre moi et vous.

7. Et statuam pactum meum inter me et te, et inter semen tuum post te in generationibus suis, fœdere sempiterno ; ut sim Deus tuus, et seminis tui post te.

8. Daboque tibi et semini tuo terram peregrinationis tuæ, omnem terram Chanaan in possessionem æternam, eroque Deus eorum.

9. Dixit iterum Deus ad Abraham : Et tu ergo custodies pactum meum, et semen tuum post te in generationibus suis.

Act. 7. 8.

10. Hoc est pactum meum quod observabitis inter me et vos, et semen tuum post te : Circumcidetur ex vobis omne masculinum :

11. Et circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos.

Levit. 12. 3. *Luc.* 2. 21. *Rom.* 4. 11.

---

que les rois qui ont surgi dans ces nations, montrent assez à travers toute l'histoire, le fidèle accomplissement de ces promesses, qui paraîtra encore plus splendide si à la postérité charnelle d'Abraham on joint, comme il faut le faire, sa postérité selon l'esprit. Cfr Rom. IV, 11, 12 ; IX, 7, 8 ; Gal. III, 14.

7. — *In generationibus suis,* « selon leurs générations », d'après l'ordre des générations particulières de tes descendants qui se succéderont l'une à l'autre ; avec chacune doit persévérer l'alliance sans interruption. — *Ut sim Deus tuus,* l'objet de ton culte et ton protecteur, ainsi que de ta postérité ; tels seront nos rapports mutuels.

8. — *Daboque tibi et semini tuo terram peregrinationis tuæ ;* plus littéralement : « la terre de tes pérégrinations », où tu habites comme étranger. Il la donnera *à lui,* quoique ce ne soit que dans sa postérité. Voy. plus haut, XIII, 15.

11. *Dieu prescrit la circoncision à Abraham comme signe de son alliance, et lui promet un fils de Saraï, dont il change le nom en celui de Sara,* ℣℣. 9-27.

9. — ***Et tu ergo custodies pactum meum.*** L'hébreu : « Et toi », de ton côté, par opposition à « moi », du ℣. 4, « tu garderas mon alliance ».

10. — ***Circumcidetur ex vobis omne masculinum.*** Le verbe hébreu est à l'infinitif ; à la lettre : « être circoncis à vous tout mâle : » c'est là mon alliance. Dans les alliances solennelles il y a toujours, selon l'observation de D. Calmet, quelque marque permanente établie pour en conserver la mémoire. C'est ainsi que quand Dieu fit alliance avec Noé, il lui en donna pour gage et pour signe l'arc-en-ciel. Dans son alliance avec Abraham, c'est la circoncision qu'il établit pour en être le côté extérieur, le sceau, et pour distinguer la race choisie des peuples abandonnés à leur corruption.

11. — ***Et circumcidetis carnem præputii vestri.*** A la lettre d'après l'hébreu : « *Et circumcidemini* quoad *carnem* », etc. « Ce ne fut pas en vain, dit Bossuet, que cette marque fut imprimée où l'on sait, en témoignage immortel de la malédiction des générations humaines et du retranchement qu'il fallait faire des passions sensuelles que le péché avait introduites, et desquelles nous avions à naître. O Dieu, où en est réduit le genre humain ! Le sacrement de la sanctification a dû nous faire souvenir de la première honte de notre nature : on n'en parle qu'avec pudeur, et Dieu est contraint de flétrir l'origine de notre être. Il faut le dire une fois, et couverts de honte mettre nos mains sur nos visages » (*Elév. sur les myst.*, VIIe sem., VIIe élév.). Ainsi la circoncision de la chair était un symbole de la circoncision, c'est-à-dire, de la purification du cœur (Deut. X, 16 ; XXX, 6. Cfr Lev. XXVI, 41 ; Jerem. IV, 4 ; IX, 25 ; Ezech. XLIV, 7), et, pour celui qui

12. Infans octo dierum circumcidetur in vobis, omne masculinum in generationibus vestris : tam vernaculus, quam emptitius circumcidetur, et quicumque non fuerit de stirpe vestra :

13. Eritque pactum meum in carne vestra in fœdus æternum.

14. Masculus, cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.

15. Dixit quoque Deus ad Abraham :

12. L'enfant de huit jours sera circoncis parmi vous ; tout mâle dans vos familles, tant le serviteur né dans la maison que le serviteur acheté, sera circoncis, même celui qui ne sera pas de votre race.

13. Et mon pacte sera dans votre chair en alliance éternelle.

14. Tout mâle dont la chair n'aura pas été circoncise, cette âme sera exterminée du milieu de son peuple, parce qu'elle aura rendu vaine mon alliance.

15. Dieu dit aussi à Abraham : Saraï,

---

la recevait, une marque de l'alliance en tant que d'un côté il était reçu dans la société du peuple de Dieu, et de l'autre en même temps il contractait l'obligation de mener une vie pure et sainte, ou d'observer toutes les prescriptions de l'alliance.

12. — *Infans octo dierum circumcidetur...* La circoncision ne devait être donnée que le huitième jour après la naissance, non seulement parce que jusque-là l'enfant était moins en état de supporter la douleur de cette opération, mais encore pour une raison analogue à celle pour laquelle il n'était permis d'offrir à Dieu aucun animal qui n'eût pas cet âge : c'est que ni l'animal ni l'enfant n'était censé pur avant le huitième jour, qui en outre était considéré comme le commencement d'une vie complète, propre et indépendante. — *Tam vernaculus...* De ce que les esclaves mêmes devaient être circoncis, il s'ensuit que l'alliance avec Dieu ne devait pas être le privilège exclusif de la postérité charnelle d'Abraham, mais que les étrangers étaient aussi admis à y participer, comme ses enfants selon l'esprit : prélude de la vocation des Gentils.

13. — *Eritque pactum meum...* Avant ces mots l'hébreu répète ; « Sera circoncis l'esclave né dans ta maison et celui qui aura été acquis avec ton argent ».

14. — *Delebitur anima illa de populo suo.* D'après l'hébreu : « retranchée sera cette âme de son peuple ». Plusieurs expliquent cette formule, que nous rencontrerons encore souvent dans la loi, de l'excommunication ou du bannissement ; mais je ne vois pas qu'il soit possible de l'entendre autrement que de la peine de mort, qui aussi bien était la forme la plus complète d'exclusion de la société du peuple de Dieu, et dont au reste il était naturel que fût frappé celui qui mépriserait le signe de l'alliance et l'alliance elle-même. Cette peine devait sans doute, dans la règle, être infligée par l'autorité et dans les formes théocratiques. Une intervention immédiate de la main de Dieu par une mort prématurée et plus ou moins terrible pouvait bien avoir lieu pour inaugurer le régime théocratique ou dans d'autres circonstances extraordinaires, mais ne devait pas constituer l'ordre commun. La formule dont il s'agit équivaut en général à la formule également fréquente : « qu'il meure de mort », qu'il soit mis à mort, comme il résulte manifestement de ce que, pour dénoncer le châtiment de certains crimes, tels que la violation du sabbat, le meurtre, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre de ces expressions qui est employée. Dans un endroit du Lévitique, XVII, 9 et 10, la peine du *retranchement* dont il s'agit est prononcée d'abord, pour un cas, comme ici, avec le verbe au passif : « retranché sera cet homme de son peuple », et ensuite, pour un autre cas, comme devant être infligée par la main de Dieu : « et je la retrancherai (cette âme) du milieu de son peuple ». Les rabbins disent, à propos de la circoncision, que si un homme de la race d'Abraham qui ne l'aurait pas reçue dans son enfance négligeait de la recevoir après l'âge de treize ans, il tomberait sous le poids de cette sentence, il encourrait la peine portée par cette loi. L'expression archaïque מֵעַמֶּיהָ, au pluriel, rendue dans la Vulgate par « de populo suo », vient d'un temps où le partage du peuple en tribus et en familles était encore bien vivant et fortement empreint dans les esprits.

15. — *Sarai, uxorem tuam...* L'institution du signe de l'alliance est suivie d'une nouvelle révélation sur la postérité promise : c'est de sa femme Saraï qu'Abraham l'aura. Pour mieux répondre à cette haute destinée, le nom de *Saraï* sera changé : elle s'appellera désormais *Sarah.* On n'est pas d'accord sur

ta femme, tu ne l'appelleras plus Saraï, mais Sara.

16. Et je la bénirai, et je te donnerai d'elle un fils que je bénirai, et il sera père de plusieurs nations, et des rois de peuples sortiront de lui.

17. Abraham se prosterna le visage contre terre, et il rit, disant en son cœur : Pensez-vous qu'un fils naîtra à un centenaire, et que Sara nonagénaire enfantera?

Sarai uxorem tuam non vocabis Sarai, sed Saram.

16. Et benedicam ei, et ex illa dabo tibi filium cui benedicturus sum, eritque in nationes, et reges populorum orientur ex eo.

17. Cecidit Abraham in faciem suam, et risit dicens in corde suo : Putasne centenario nascetur filius ? et Sara nonagenaria pariet?

---

la signification du premier de ces noms, שָׂרַי Saraï. Selon Fürst, c'est une abréviation de שְׂרָיָה Serayah, *Yah* (Yahveh ou Jéhovah) *est dominateur, prince*, de שָׂרָה *dominer*, et יָה pour יהוה. Delitzsch et après lui Keil pensent que ce nom est formé de שָׂרַר, *dominer*, avec la terminaison י — (aï), et signifie *princière* ; à quoi Lange objecte que le nouveau nom, dans ce cas, différerait trop peu du premier. Lui-même l'explique par *guerrière, héroïne*, de שָׂרָה, *combattre*, ainsi que Knobel, qui propose aussi, d'après l'arabe, *généreuse*. שָׂרָה Sarah signifie *princesse*, nom qui conviendrait déjà à la femme d'Abraham et qui convient encore davantage à la mère future de plusieurs peuples et rois. « Les inscriptions cunéiformes nous ont appris, dit M. Vigouroux, qu'à l'inverse de ce qui a lieu en hébreu, *sar* est au-dessus de *mélek*, de sorte que *Sarah* doit être plus que *Melcha*, le nom de sa belle-sœur, Gen. xi, 29 ; xxii, 20. *Sara* est le titre le plus élevé que pût recevoir l'épouse d'Abraham » (*La Bible*, etc., t. I, p. 424, note).

16. — *Et benedicam ei... orientur ex eo.* Dans le texte hébreu tous les suffixes rendus en latin par des pronoms se rapportent à Sara : « Et je la bénirai, et aussi je te donnerai d'elle un fils ; et je la bénirai, et elle deviendra des nations », elle en sera la souche, « des rois de peuples sortiront d'elle ». Dieu annonce maintenant clairement à Abraham qu'il aura un fils de Sara, et lui donne de plus à entendre que la postérité de ce fils se divisera encore en nations.

17. — *Cecidit Abraham in faciem suam...* Knobel, dans l'explication de ce passage, est poussé par son rationalisme jusqu'à l'absurde. « Abraham, dit-il, doute de la possibilité de ce qui lui est promis, vu qu'il est âgé de cent ans et Sara de quatre-vingt-dix, et même rit ; mais il tombe sur sa face, afin que Dieu ne s'en aperçoive pas. Chez d'autres narrateurs, le patriarche, comme homme de Dieu, est croyant (ch. xv, 6) ; il n'y a que sa femme, moins élevée en vertu, qui doute et qui rit (xviii, 12). Mais ici comme là, le rire a été amené dans l'histoire d'Abraham par le nom du fils promis, יִצְחָק (*Isaac*) ». Que l'exégète placé à ce point de vue, cherchant plutôt à trouver la Bible en défaut qu'à en saisir le véritable sens, ne puisse pas avoir l'idée d'un rire d'étonnement accompagnant la pleine croyance, et même l'expérience actuelle d'une chose, comme nous en avons un exemple dans le psaume cxxvi, 1, 2 (d'après l'hébreu), c'est ce qui n'a rien de surprenant. La promesse était si grande, si magnifique, qu'Abraham tomba à terre pour adorer Dieu, et en même temps si paradoxale, qu'il ne put s'empêcher de rire, non qu'il n'y crût pas ou qu'il la rejetât, mais parce qu'il était ravi de joie et d'étonnement. Il faut s'en fier à la différence du jugement qui est porté sur le rire d'Abraham et sur celui de Sara pour croire qu'il y a une notable différence entre les dispositions qui les ont occasionnés. Aussi Dillmann, dans la nouvelle édition qu'il a donnée du commentaire de Knobel, en a-t-il fait disparaître le passage rapporté plus haut pour expliquer par l'étonnement du saint patriarche le rire en question. — *Putasne centenario... nonagenaria pariet ?* Littéralement d'après l'hébreu : « est-ce qu'à un centenaire il naîtra un enfant ? et si Sara... est-ce qu'une femme nonagénaire enfantera » ? La répétition des formules d'interrogation : ה *est-ce que ;* וְאִם, *et si*, pour : *et est-ce que ;* הַ, *est-ce que*, et surtout la suspension qui suit la seconde, expriment bien les sentiments qui se pressent dans le cœur d'Abraham. Est-il possible, veut-il dire, qu'un centenaire, comme moi, ait un fils ? etc. Qui l'eût jamais pensé? « Verba hæc ejus sunt animi exultantis, gratulabundi, et ad tantum tamque novum et inauditum beneficium obstupescentis Unde Abraham non ex incredulitate, ut aliqui volunt, sed ex ima demissione et reverentia, quasi se indignum agnoscens ut sibi e Sara

18. Dixitque ad Deum : Utinam Ismael vivat coram te !

19. Et ait Deus ad Abraham : Sara uxor tua pariet tibi filium, vocabisque nomen ejus Isaac, et constituam pactum meum illi in fœdus sempiternum, et semini ejus post eum.

Inf. 18. 10. et 21. 2.

20. Super Ismael quoque exaudivi te. Ecce, benedicam ei, et augebo et multiplicabo eum valde ; duodecim duces generabit, et faciam illum in gentem magnam.

21. Pactum vero meum statuam ad Isaac, quem pariet tibi Sara tempore isto in anno altero.

22. Cumque finitus esset sermo loquentis cum eo, ascendit Deus ab Abraham.

23. Tulit autem Abraham Ismael filium suum, et omnes vernaculos domus suæ ; universosque quos emerat, cunctos mares ex omnibus viris domus suæ ; et circumcidit carnem præputii eorum statim in ipsa die, sicut præceperat ei Deus.

24. Abraham nonaginta et novem

18. Et il dit à Dieu : Puisse Ismaël vivre devant vous !

19. Et Dieu dit à Abraham : Sara ton épouse t'enfantera un fils, et tu l'appelleras du nom d'Isaac ; et j'établirai mon pacte avec lui en alliance éternelle, et avec sa race après lui.

20. Je t'ai exaucé aussi touchant Ismaël : voilà que je le bénirai, et je l'accroîtrai et le multiplierai grandement : il engendrera douze chefs, et je le ferai père d'un grand peuple.

21. Mais j'établirai mon alliance avec Isaac, que Sara t'enfantera en ce temps-ci, l'autre année.

22. Et le Seigneur monta d'auprès d'Abraham, lorsque la parole qu'il lui adressait fut finie.

23. Or Abraham prit Ismaël son fils, et tous les serviteurs nés dans sa maison, et tous ceux qu'il avait achetés, tous les mâles parmi tous les hommes de sa maison ; et aussitôt le même jour il les circoncit, comme Dieu le lui avait ordonné.

24. Abraham était âgé de quatre-

---

nascatur Isaac, non pro Isaaco nascituro, sed pro Ismaele jam nato orat, dicens : « Utinam Ismael vivat coram te » ! Ita sanctus Ambrosius, Augustinus, Rupertus ». Cornel. a Lap.

18. — *Utinam Ismael vivat coram te !* Il y a des interprètes qui pensent, comme on vient de le voir, qu'Abraham, dans son humilité, sans douter de la vérité de la promesse, mais se regardant comme indigne d'une si haute faveur, veut dire à Dieu qu'il se tiendra satisfait pourvu qu'Ismaël reste en vie et soit favorisé de lui. Il y a sans doute quelque chose de vrai dans cette explication. Mais on peut croire aussi qu'Abraham craint que la promesse que Dieu lui fait de lui donner un fils par Sara n'implique le rejet d'Ismaël, et que c'est pour cela qu'il lui adresse cette prière en sa faveur.

19. — *Sara uxor tua...* Avant ces mots il y a en hébreu אֲבָל, qui n'est pas rendu en latin : « Imo Sara uxor tua »... — *Vocabisque nomen ejus Isaac.* יִצְחָק YITSCHAQ, de צָחַק, *rire ;* d'après la forme grecque, *Isaac* (Ἰσαάκ), nom qui sera donné à ce fils par allusion au *rire* d'Abraham et à la joie qu'il causera à ses parents. ci-apr. xxi, 3 et 6. Il faut que son nom même rappelle ce que sa naissance a eu de merveilleux et de naturellement incroyable, et le montre, selon l'expression de Bossuet, comme « enfant de miracle, enfant de promesse, qui marque par sa naissance que les vrais enfants de Dieu naissent de la grâce » (*Disc. sur l'hist. univ.*, IIe part., ch. II). — *Et constituam pactum meum illi... :* « et j'établirai mon alliance avec lui », et non avec Ismael, quoique celui-ci doive aussi y avoir une certaine part, puisqu'il en portera le signe.

20. — *Duodecim duces generabit.* Voyez ci-après l'accomplissement de cette promesse, xxv, 12-16.

21. — *Pactum vero meum statuam ad Isaac,* cum Isaac.

22. — *Ascendit Deus ab Abraham,* il remonta au ciel, d'où il était descendu.

23. — *Tulit autem Abraham Ismael filium suum...* Nous trouvons encore ici un exemple admirable de la ponctuelle obéissance d'Abraham.

vingt-dix-neuf ans lorsqu'il circoncit sa chair.

25. Et Ismaël son fils avait treize

erat annorum, quando circumcidit carnem præputii sui.

25. Et Ismael filius tredecim annos

25. — *Et Ismael filius tredecim annos impleverat*... C'est pour cela que les Arabes circoncisent encore aujourd'hui leurs garçons assez tard, ordinairement entre cinq et treize, souvent à treize ans seulement. — « La plupart des rationalistes, dit M. Vigouroux, prétendent aujourd'hui que la circoncision juive est d'origine égyptienne... Nous pouvons admettre sans difficulté qu'Abraham a connu pour la première fois la circoncision pendant le voyage qu'il a fait en Egypte, et que plus tard, lorsque Dieu lui a donné l'ordre de la circoncision en signe de l'alliance qu'il faisait avec lui, il a seulement rendu sacrée une coutume qu'Abraham connaissait sans la pratiquer. Dieu, dans ses révélations, n'a point toujours appris aux patriarches des choses qu'ils ignoraient absolument, surtout en fait d'usages et de rites, il a seulement quelquefois sanctifié et approprié à son culte des cérémonies qui leur étaient déjà connues. Les sacrifices existaient avant que Dieu révélât à Moïse la manière dont Aaron devait les lui offrir. Le rite du baptême existait également avant que Jésus-Christ l'élevât à la dignité de sacrement. Dieu a donc pu faire adopter à Abraham, en le transformant en signe sacré, un usage dont nous reconnaissons sans peine l'existence en Egypte. — Hérodote rapporte que de son temps les Colchidiens, les Egyptiens et les Ethiopiens passaient pour les seuls peuples qui de toute antiquité eussent fait usage de la circoncision... « Que la circoncision ait été de « toute antiquité pratiquée chez les Egyptiens, « c'est un fait dont les monuments ne nous « permettent pas de douter », dit M. Chabas. Les fouilles exécutées à Karnak, dans le petit temple de Khons, ont mis à découvert un bas-relief qui représente une scène de circoncision. Les Egyptiens se servaient probablement, comme les Hébreux du temps de Moïse et de Josué, d'un couteau de pierre. C'est du moins au moyen d'une pierre tranchante que les momificateurs ouvraient le flanc des morts pour en retirer les entrailles. Or l'usage des instruments de pierre, qu'on ne peut expliquer que comme un usage traditionnel, nous fait remonter à une très haute antiquité, à une époque où les instruments de bronze et de fer étaient encore inconnus. — Les Egyptiens pratiquaient certainement cette opération avant l'époque d'Abraham : les monuments en offrent des preuves nombreuses. Wilkinson assure que les représentations figurées établissent son existence dès la IVe dynastie, 2400 ans au moins, dit-il, avant l'ère chrétienne. On a cru pendant longtemps qu'elle était particulière aux seuls prêtres. Plusieurs savants croient aujourd'hui, mais sans qu'on puisse l'établir positivement, qu'elle était commune à tous les Egyptiens, au moins dans les temps antiques. — Quoi qu'il en soit de tous ces détails, il est certain que c'est Dieu qui ordonna à Abraham de se circoncire, et que celui-ci ne le fit point de la même manière que les Egyptiens. Il existe en effet des différences notables par rapport aux rites de la circoncision chez les Hébreux et chez les Egyptiens. Les premiers étaient circoncis le huitième jour après leur naissance, les seconds ne l'étaient et ne le sont encore aujourd'hui, dans la vallée du Nil, qu'entre l'âge de six à quatorze ans. Les enfants qui sont circoncis dans le bas-relief du temple de Khons, et qui sont sans doute des fils de Ramsès II, ont de six à dix ans, ce qui est d'accord avec l'usage actuel de l'Egypte. Les hommes seuls étaient circoncis chez les Israélites ; les femmes l'étaient aussi chez les Egyptiens. La circoncision semble avoir été une pratique hygiénique chez la plupart des peuples qui l'ont connue ; elle a été chez les Abrahamides un rite religieux auquel ils attachaient un sens moral et élevé, et qu'ils ne regardaient comme obligatoire que pour eux-mêmes. C'était aussi un usage particulier aux Israélites de ne donner le nom à l'enfant que le jour de la circoncision » (*La Bible,* etc., t. Ier, p. 475 et suiv.).

Nous ferons encore sur la circoncision quelques remarques, en tête desquelles nous plaçons ces belles paroles de Bossuet : « On ne peut nier, dit-il, que la circoncision donnée à Abraham ne soit une grande grâce (Rom. III, 2), puisque c'est, comme dit saint Paul, *le sceau de la justice* (*Ibid.* IV, 11) dans ce patriarche, le gage et le sacrement de l'alliance de Dieu avec lui et avec toute sa race. Mais regardons toutefois ce que c'est que cette circoncision. C'est après tout une flétrissure, une marque dans la chair telle qu'on la ferait à des esclaves. On ne marque pas ses enfants sur leur corps : on n'y marque que les esclaves, comme une espèce d'animaux nés pour obéir. « Vous « porterez mon alliance dans votre chair », disait Dieu à Abraham. Ecoutons : dans votre *chair :* c'est une marque servile et charnelle, plus capable de faire un peuple d'esclaves que de faire un peuple d'enfants, ou, pour parler plus simplement, une famille. Sans doute Dieu destinait le genre humain à une

impleverat tempore circumcisionis suæ. | ans accomplis lors de sa circoncision.

plus haute alliance : et c'est pourquoi aussi il la commence avec Abraham avant la circoncision, quand il le tire de sa terre et qu'il lui fait ses promesses : Abraham encore incirconcis « crut et il lui fut imputé à jus« tice » (Gen. xv, 6). Il n'était pas encore circoncis, et cependant il crut à Dieu, et il fut justifié par cette foi, et la circoncision lui fut donnée « comme le sceau de la justice « de la foi qu'il avait reçue incirconcis » (Rom. iv, 11). Les enfants de la promesse lui sont aussi donnés en cet état : « Je mul« tiplierai ta postérité : en toi seront bénies « toutes les nations », ou si l'on veut, « toutes les familles de la terre » (Gen. xii, 3), en prenant les nations pour des familles, puisqu'elles ne sont en effet que la propagation d'un même sang. Nous voilà donc tous ensemble, et tant que nous sommes de fidèles, bénis dans Abraham incirconcis. Pourquoi ? sinon pour montrer qu'Abraham justifié avant sa circoncision « est le père », dans ce même état, « de tous ceux qui cher« cheront », comme dit saint Paul, « dans « notre père Abraham les vestiges de la foi « qui l'a justifié lorsqu'il était encore incir« concis : *vestigia fidei quæ est in præputio « patris nostri Abrahæ* », comme raisonne l'Apôtre (Rom. iv. 10-12). *Elév. sur les myst.*, viiie sem.. ixe élév. — Que la postérité d'Abraham ne doive pas être restreinte à ses descendants selon la chair, c'est ce qui résulte déjà de ce que l'alliance n'est pas limitée à eux, mais est étendue à toute sa maison, puisque tous ceux qui en font partie doivent être circoncis, c'est-à-dire, recevoir la marque de l'alliance, de sorte que des étrangers mêmes sont admis à y participer et comptés parmi les enfants d'Abraham. A plus forte raison aucun de ceux-ci n'en est-il exclu, ni Ismaël, ni les enfants de Cétura, quoique ce soit d'abord Isaac seul, et ensuite Jacob, qui doivent en être les porteurs et les héritiers des promesses : autrement que signifierait pour eux la circoncision ? — Tous les hommes sont appelés à devenir les enfants d'Abraham selon l'esprit par l'imitation de sa foi, et plus tard d'une manière plus spéciale encore en devenant les membres vivants du plus grand des fils d'Abraham, celui en qui doivent être bénies toutes les nations. Or si la terre de Chanaan est promise comme héritage perpétuel à cette postérité d'Abraham qui doit croitre en une multitude de peuples, il est manifeste que le contenu de cette promesse n'a pas été épuisé par le seul fait que ce pays, d'après ses limites tracées au chap. xv, 18-21, a été donné en possession au peuple d'Israël, mais qu'avec l'extension de l'idée de la postérité charnelle d'Abraham à sa postérité spirituelle, de l'Israël selon la chair à l'Israël selon l'esprit, l'idée de la terre proprement dite de Chanaan s'étend et se transforme aussi en celle d'une terre spirituelle et figurée, dont les limites vont aussi loin que la foule des peuples qui ont Abraham pour père, et devient enfin celle de la véritable terre promise, du ciel. Par où l'on voit avec combien de vérité l'Apôtre a pu dire d'Abraham qu'il a reçu la promesse « d'être l'héritier du monde » (Rom. iv, 13), puisqu'il l'est en effet de la terre et des cieux. — Cette vérité, que la postérité d'Abraham et la terre de Chanaan ne se terminent pas à l'Israël charnel et au pays qui devint son héritage, mais doivent aussi s'entendre spirituellement, en ce qu'ils acquièrent le sens typique de peuple de Dieu et de terre du Seigneur, est développée ultérieurement par les prophètes, et énoncée, dans le Nouveau Testament, de la manière la plus claire, par Jésus-Christ et les apôtres. Keil, à ce propos, fait observer avec raison que cette intelligence spirituelle de l'Ancien Testament est complètement méconnue par ceux qui veulent restreindre à l'Israel charnel les promesses de Dieu et les oracles des prophètes annonçant le salut, et en réduisent le rapport à l'Israël selon l'esprit, c'est-à-dire, au peuple chrétien, à une simple accommodation. — Ce que nous disons de la postérité d'Abraham et de la terre de Chanaan, de la terre promise, doit aussi s'appliquer à l'alliance même et à son signe. Une éternelle durée n'est promise qu'à l'alliance prise dans toute son étendue et selon ses deux phases, je veux dire, en tant qu'elle comprend le double Israël dont nous venons de parler, et non aux institutions que Dieu donna sur le Sinaï à la postérité charnelle d'Abraham, aux douze tribus d'Israël. Tout ce qui, dans ces institutions, n'a qu'un caractère local et restreint, tout ce qui ne convient qu'à l'Israël charnel et à la terre de Chanaan proprement dite, ne durera qu'autant que la première phase de l'alliance, et disparaîtra ou se transformera lorsque le temps sera venu où la lettre doit faire place à l'esprit. De même la circoncision ne pourra être que par son fond, comme symbole de la purification du cœur et de la régénération nécessaire à l'homme souillé jusque dans la source de son existence et comme initiation à une nouvelle vie, le signe de l'alliance éternelle. Elle nous apparaît ainsi comme figure du baptême, dans les eaux duquel

26. Le même jour furent circoncis Abraham et Ismaël son fils.

27. Et tous les hommes de sa maison, tant ceux qui étaient nés chez lui que ceux qu'il avait achetés, et les étrangers, furent pareillement circoncis.

26. Eadem die circumcisus est Abraham et Ismael filius ejus.

27. Et omnes viri domus illius, tam vernaculi quam emptitii et alienigenæ pariter circumcisi sunt.

CHAPITRE XVIII.

Dieu accompagné de deux anges, reçoit l'hospitalité d'Abraham, et lui annonce que dans un an il aura un fils de Sara, ŷŷ. 1-15. — Châtiment prochain des crimes de Sodome, pour laquelle Abraham intercède auprès de lui, ŷŷ. 16-33.

1. Or le Seigneur apparut dans la vallée de Mambré, à Abraham assis sur la porte de sa tente, pendant la chaleur du jour.

2. Comme il levait les yeux, trois hommes lui apparurent debout près de lui. Dès qu'il les eut aperçus, il courut de la porte de sa tente au-devant d'eux, et se prosterna contre terre ;

3. Et il dit : Seigneur, si j'ai trouvé

1. Apparuit autem ei Dominus in convalle Mambre sedenti in ostio tabernaculi sui in ipso fervore diei.

Heb. 13. 2

2. Cumque elevasset oculos, apparuerunt ei tres viri stantes prope eum ; quos cum vidisset, cucurrit in occursum eorum de ostio tabernaculi, et adoravit in terram,

3. Et dixit : Domine, si inveni gra-

---

toute âme, celle de l'enfant même, doit être régénérée sous peine d'être retranchée de son peuple, c'est-à-dire, d'être exclue à jamais de la vie éternelle et bienheureuse réservée au peuple de Dieu dans la véritable terre promise. Voy. Keil, et compar. l'art. *Beschneidung* dans Wetzer u. W. *Kirchenlexik.*, t. II, p. 511.

12. *Dieu, accompagné de deux anges, reçoit l'hospitalité d'Abraham, et lui annonce que dans un an il aura un fils de Sara*, XVIII, 1-15.

1. — *Apparuit autem ei Dominus in convalle Mambre.* L'hébreu : « Et Jéhovah lui apparut aux térébinthes de Mambré ». Sur la signification de אלון, que la Vulgate rend par *convallis*, voy. XI, 6, note. L'apparition dont il s'agit eut lieu peu de temps après la précédente et la circoncision opérée, comme le montre le rapprochement du verset 10 de ce chapitre et du verset 21 du chapitre XVII. — *In ipso fervore diei*, vers midi.

2. — *Cumque elevasset oculos, apparuerunt ei tres viri stantes prope eum.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et il leva ses yeux et il vit, et voilà trois hommes qui se tenaient debout près de lui », à peu de distance, attendant s'ils seraient invités. « Trois hommes », c'est-à-dire, trois personnages sous la forme humaine, à savoir, comme il paraît par la suite, Jéhovah et deux anges. Les corps dont ils étaient revêtus, quelle que fût leur nature, ne leur étaient unis qu'accidentellement, et non substantiellement ou d'une union hypostatique. — *Et adoravit in terram :* « et il se prosterna à terre ». C'est le sens propre de l'hébreu השתחו.

3. — *Domine.* L'expression du texte est אדני ADONAI, qui ne s'adresse jamais qu'à Dieu, ce qui indique qu'Abraham l'a reconnu dans un des trois personnages, qui aussi est expressément désigné sous le nom de Jéhovah au verset 13, et clairement distingué, au ch. XIX, 1, des deux anges qui l'accompagnaient. Selon saint Irénée et d'autres Pères, c'est *l'ange de l'alliance* (Mal. III, 1), le médiateur et l'éternel ami des hommes, qui devait *habiter parmi nous*, l'hôte futur de Béthanie et d'Emmaüs. On s'est étonné

tiam in oculis tuis, ne transeas servum tuum.

4. Sed afferam pauxillum aquæ, et lavate pedes vestros, et requiescite sub arbore.

5. Ponamque buccellam panis, et confortate cor vestrum, postea transibitis; idcirco enim declinastis ad servum vestrum. Qui dixerunt : Fac ut locutus es.

6. Festinavit Abraham in tabernaculum ad Saram, dixitque ei : Accelera, tria sata similæ commisce, et fac subcinericios panes.

7. Ipse vero ad armentum cucurrit : et tulit inde vitulum tenerrimum et optimum, deditque puero : qui festinavit et coxit illum.

8. Tulit quoque butyrum et lac, et

grâces à vos yeux, ne passez pas d'auprès de votre serviteur.

4. Mais j'apporterai un peu d'eau, et lavez vos pieds, et reposez-vous sous l'arbre.

5. Et j'offrirai une bouchée de pain, et fortifiez votre cœur, puis vous passerez : car c'est pour cela que vous êtes venus vers votre serviteur. Ils lui dirent : Fais comme tu as dit.

6. Abraham se hâta d'aller dans sa tente vers Sara, et il lui dit : Vite, pétris trois mesures de farine, et fais des pains sous la cendre.

7. Et il courut au troupeau, et il y prit un veau très tendre et très bon, et il le donna à un serviteur, qui se hâta de le cuire.

8. Il prit aussi du beurre et du lait,

---

qu'Abraham, tout en reconnaissant dans les trois personnages qui se présentent à lui des êtres célestes, ne laisse pas de les recevoir comme des hommes. Mais puisqu'il leur a plu de se manifester ainsi, pourquoi dans la simplicité de sa foi, ne prendrait-il pas la chose telle qu'elle est et ne se réglerait-il pas en conséquence ?

4. — *Sed afferam pauxillum aquæ.* L'hébreu à la lettre : « Afferatur, quæso, pauxillum aquæ ». C'était un des principaux points de la bonne réception qu'on faisait aux hôtes, de leur donner de l'eau pour se laver les pieds. Nous verrons bientôt Lot offrir ce même bon office aux deux anges lorsqu'ils arriveront à Sodome (XIX, 2), et un peu plus loin Laban le rendre à Eliézer (XXIV, 32). Les Grecs avaient aussi cet usage, qui est encore journalier en Orient, où ce soulagement est une espèce de nécessité. Voy. plus bas. — *Requiescite sub arbore.* L'hébreu : « appuyez-vous sous l'arbre », couchez-vous à l'ombre dessous en vous appuyant sur le bras à la manière orientale.

5. — *Buccellam panis.* C'est le nom modeste sous lequel il désigne le festin qu'il veut leur préparer. — *Et confortate cor vestrum.* Littéralement d'après l'hébreu : « et étayez votre cœur », restaurez-vous en prenant de la nourriture. Cette expression vient de ce que la nourriture soutient la vie et les forces. Homère en emploie une toute semblable *Odyss.* V, 95 : ἤραρε θυμὸν ἐδωδῇ ; et Pline, *Ep.* I, 9, appelle les mets et les viandes : « corporis fulturæ, quibus animus sus-tinetur ». — *Idcirco enim declinastis ad servum vestrum :* « car c'est pour cela », pour m'offrir l'occasion de vous donner l'hospitalité, « que vous avez passé », etc. Le sens est : puisque vous avez passé... Voy. Ewald, *Lehrb.* § 353 *a.*

6. — *Tria sata similæ.* Le « seah, » qui était le tiers du bath ou épha, valait 6 litr. 70, C'était donc environ 20 litres. Voy. Keil. *Archæol.*, 2e éd., p. 607. — *Et fac subcinericios panes*, en hébreu עֻגוֹת, *gâteaux* minces et sans levain, qu'on faisait cuire comme il sera dit plus bas.

7. — *Deditque puero,* « au jeune homme », à un de ses serviteurs, de ses esclaves. Pour ne pas trop s'étonner de voir un personnage tel qu'Abraham, grand prince et presque roi, courir à son troupeau pour choisir et amener l'animal qu'il destine à la nourriture de ses hôtes, il suffira de savoir que de nos jours encore les émirs arabes agissent de même sans croire s'avilir. Homère nous montre également Achille et Patrocle préparant leurs repas de leurs propres mains. On peut aussi rapprocher de Sara, pétrissant la farine et faisant des gâteaux, Nausicaa, quoique fille de roi, lavant elle-même ses habits (*Odyss.* VI).

8. — *Butyrum.* C'est ainsi que la Vulgate rend חֶמְאָה, que d'autres traduisent par *crème* ou par *lait caillé.* — *Et posuit coram eis*, et il les leur servit. — *Ipse vero stabat juxta eos,* par honneur et pour les servir.

et le veau qu'il avait cuit, et le posa devant eux; mais lui se tenait debout près d'eux sous l'arbre.

9. Lorsqu'ils eurent mangé, ils lui

vitulum quem coxerat, et posuit coram eis; ipse vero stabat juxta eos sub arbore.

9. Cumque comedissent, dixerunt

---

9. — *Cumque comedissent.* Dans le texte original, ce membre de phrase est encore joint au verset précédent de cette manière : « et ils mangèrent ». Théodoret, saint Thomas et plusieurs autres soutiennent qu'ils ne mangèrent pas véritablement, mais seulement en apparence. L'ange Raphaël, qui conduisit le jeune Tobie, semble aussi déclarer qu'il n'a mangé que de cette façon, Tob. XII, 19. Il est difficile en effet, si on admet que les corps sous lesquels Dieu et les anges ont apparu n'étaient qu'une matière aérienne et n'avaient que l'extérieur, la figure du corps humain, de concevoir comment ils auraient réellement rempli des fonctions physiologiques dont ils n'avaient pas les organes. Mais Tertullien ne fait pas difficulté de dire que les anges (ce qu'il faudrait aussi entendre de Dieu) ont paru dans une chair naturelle et que véritablement ils ont mangé (*contr. Marcion.* l. III, 9). Saint Augustin reconnaît que les anges ont pu le faire, et toute la différence qu'il met sous ce rapport entre un homme et un ange, c'est que l'homme mange pour le besoin qu'il en a, tandis que l'ange n'en a aucun besoin, non plus que les corps ressuscités, qui néanmoins peuvent manger véritablement, puisque Jésus-Christ l'a fait après sa résurrection (*Serm.* CCCLXII, *de Résurr.*, c. 11). Et ailleurs (*De civit.* XV, 22) il dit expressément qu'il ne faut pas croire que les anges n'aient mangé qu'en apparence lorsqu'ils se sont montrés aux hommes, mais qu'ils l'ont fait réellement. Et lorsque Raphaël dit à Tobie : « Je paraissais à la vérité manger et boire avec vous ; mais j'use d'une nourriture invisible et d'une boisson qui ne peut être vue des hommes », ces paroles ne doivent pas s'entendre comme s'il n'eût pas mangé véritablement, mais dans ce sens que la nourriture propre à sa nature était invisible, et que celle qu'ils lui avaient vu prendre n'était pas celle qui le soutenait, pas même au point de vue de la forme corporelle dont il s'était revêtu. Il faut avouer toutefois que dans la version grecque il semble nier tout à fait qu'il ait mangé et bu en réalité : « Tous les jours, dit-il, j'apparaissais à vous, et je ne mangeais ni ne buvais, mais vous contempliez une vision ». Cependant ces paroles peuvent, à la rigueur, être ramenées au sens qui vient d'être exposé. Keil admet aussi une manducation réelle, « quoique ce miracle reste, dit-il physiologiquement incompréhensible ». D'après Delitzsch, selon qu'on admettra que la forme humaine sous laquelle apparaissent les personnages célestes n'est qu'une figuration de leur être invisible, ou que c'est, comme le veut Tertullien, une véritable incorporation temporaire, il faudra dire ou qu'ils mangeaient dans le sens que *nous disons du feu qu'il dévore tout*, comme s'exprime saint Justin, *Dial. c. Tr.* XXIV, ou qu'ils le faisaient comme Jésus-Christ ressuscité, dont saint Augustin dit : « Quod manducavit, potestatis fuit, non egestatis. Aliter absorbet terra aquam sitiens, aliter solis radius cadens : ille indigentia, iste potentia ».

Il y a dans l'hospitalité donnée ici par Abraham une scène de mœurs très remarquable. « Le patriarche hébreu, dit M. Vigouroux, campe dans un bosquet de térébinthes, cet arbre majestueux qui étend au loin ses branches et son ombrage. Comme dans l'intérieur de la tente fermée, où l'air circule à peine, la chaleur, à midi, est suffocante, il se tient à la porte pour respirer à l'ombre des grands arbres. A cette heure, les voyageurs qui sont partis de grand matin, brûlés par l'ardeur du soleil, cherchent un lieu de repos. Dans un campement nomade, la tente du scheik se distingue toujours de celle des autres membres de la tribu. Quand les voyageurs sont de nobles personnages, c'est vers celle-là qu'ils se dirigent. Les lois de l'hospitalité, si scrupuleusement observées en Orient, — « être Bédouin, dit Burkhardt, « c'est être hospitalier » ; — ces lois exigent qu'on leur fasse un accueil empressé. Si le visiteur est une personne ordinaire, on se lève simplement pour le recevoir ; mais s'il est d'un rang supérieur, les égards et les usages commandent d'aller au-devant de lui, et, après s'être prosterné ou incliné fort bas devant lui, de le conduire à la tente, en lui mettant son bras autour de la ceinture ou en le frappant sur l'épaule pour l'assurer qu'il est le bienvenu. Aucune question ne lui est adressée ; mais on s'empresse de lui offrir de l'eau pour se laver les pieds, car les pieds chaussés de sandales, qui en laissent à nu la partie supérieure, sont brûlants et couverts de poussière. Aussitôt se prépare le repas qui rendra les forces au voyageur, épuisé par la marche. On cuit le pain tous les jours en Orient, et l'on n'en prépare que la quantité nécessaire pour les besoins de la famille. Ce sont toujours les femmes (ordi-

ad eum*: Ubi est Sara uxor tua? Ille respondit : Ecce in tabernaculo est.

10. Cui dixit : Revertens veniam ad te tempore isto, vita comite, et habebit filium Sara uxor tua. Quo audito, Sara risit post ostium tabernaculi.

Supr. 17. 19. Infr. 21. 1. Rom. 9. 9.

11. Erant autem ambo senes, provectæque ætatis, et desierant Saræ fieri muliebria.

12. Quæ risit occulte, dicens : Postquam consenui, et dominus meus vetulus est, voluptati operam dabo?

I. Petr. 3. 6.

dirent : Où est Sara ton épouse? Il répondit : Elle est là dans la tente.

10. Et il lui dit : Je reviendrai te voir en ce temps-ci, la vie ne te quittant pas, et Sara ton épouse aura un fils. Sara, entendant ces mots, rit derrière la porte de la tente.

11. Or ils étaient vieux tous deux, d'un âge avancé, et ce qui est ordinaire aux femmes avait cessé pour Sara.

12. Elle rit donc en secret, disant : Après que j'ai vieilli et que mon seigneur aussi est vieux, ferai-je œuvre de volupté ?

---

nairement la maîtresse de la maison) qui le pétrissent et le font cuire dans leur tente séparée, ou dans la partie de la tente des hommes qui leur est exclusivement réservée, si elles n'ont pas une tente pour elles seules. Le pain est bientôt prêt. On mêle la farine avec de l'eau, on roule la pâte en gâteaux, on la place sur les pierres qui servent de foyer, et qu'on a eu soin de chauffer préalablement. Les pains sont couverts alors avec de la braise. Ils sont ainsi cuits très promptement. On les mange aussitôt. Ce n'est que pour les personnes de haut rang que l'on sert de la viande et qu'on égorge un agneau ou un chevreau. Mais la plus grande marque d'honneur que l'on puisse donner à des étrangers, c'est de leur offrir un veau, comme le fait Abraham. On le fait rôtir tout entier ou griller par morceaux, en brochettes sur le feu. On le mange toujours avec du blé bouilli, nageant dans du beurre liquide ou de la graisse fondue. Chaque morceau de viande, placé sur un morceau de pain, est plongé dans cette sauce et porté ensuite avec les doigts à la bouche. Une écuelle de lait de chamelle termine le repas. Quel que soit le nombre des serviteurs qui servent les étrangers, l'hôte, pendant que ceux-ci mangent assis, se fait un devoir de rester debout par politesse et pour les honorer. Voilà ce qui se faisait il y a environ quatre mille ans dans le sud de la Palestine, voilà ce qui se fait encore aujourd'hui au milieu des populations nomades du désert, à qui le progrès de la civilisation et les raffinements de notre luxe sont tout à fait inconnus. Si les anges allaient encore demander l'hospitalité à un pieux scheik arabe, ils seraient reçus exactement comme ils le furent par Abraham. Le voyageur européen qui visite ces contrées, pour décrire la réception qui lui est faite, n'a qu'à transcrire la page de la Bible écrite par Moïse. On pourrait appeler le chapitre XVIIIe de la Genèse le code de l'hospitalité orientale » (*La Bible*, etc. t. I, p. 501 et suiv.).

9. — *Ubi est Sara uxor tua?* Sara se tenait à l'écart selon l'usage des femmes en Orient. Les hôtes célestes demandent de ses nouvelles, parce que l'objet de leur visite la touche d'une manière toute particulière.

10. — *Revertens veniam ad te tempore isto, vita comite.* D'après l'hébreu : « Revertens revertar ad te tempore » hoc « vivo », redivivo ; quand le temps présent revivra, se sera renouvelé, c'est-à-dire, dans un an. Au verset 14 et II Reg. IV, 16 et seq., est joint à cette expression לַמּוֹעֵד, *au temps fixé, à cette époque*, qui en détermine le sens d'une manière plus claire et plus précise. — *Quo audito, Sara risit post ostium tabernaculi.* A la lettre d'après l'hébreu » : et Sara entendait à la porte de la tente, et celle-ci », cette porte, « était derrière lui », derrière Jéhovah, de sorte que Sara pouvait croire qu'elle n'était pas vue de son hôte, qui avait le dos tourné contre elle.

11. — *Et desierant Saræ fieri muliebria* : « il avait cesser d'arriver à Sara ce qui est ordinaire aux femmes », le flux mensuel, après la cessation duquel il y a pour elles impossibilité naturelle de devenir mères.

12. — *Quæ risit occulte*... L'hébreu à la lettre : « Et Sara rit dans son intérieur », en elle-même, « disant : Après que j'ai vieilli, y a-t-il pour moi de la volupté ? et mon seigneur est vieux ». La volupté dont elle parle et qu'elle regarde comme n'étant plus pour elle est celle qui accompagne l'usage du mariage. Dans son esprit, deux raisons se joignent encore à celle de sa stérilité pour rendre à peine croyable la naissance du fils qui lui est promis : son âge avec les

13. Or le Seigneur dit à Abraham : Pourquoi Sara a-t-elle ri, disant : Est-ce que vraiment j'enfanterai, étant vieille ?

14. Est-ce que pour Dieu il y a quelque chose de difficile? Selon ce que j'ai dit, je reviendrai à toi en ce même temps, la vie ne te quittant pas, et Sara aura un fils.

15. Sara nia, disant, saisie de crainte : Je n'ai pas ri. Mais le Seigneur : Ce n'est point ainsi, dit-il ; tu as ri.

16. Les hommes, s'étant donc levés de ce lieu, tournèrent leurs yeux vers Sodome ; et Abraham marchait avec eux, les reconduisant.

17. Et le Seigneur dit : Est-ce que je pourrai cacher à Abraham ce que je dois faire,

18. Puisqu'il doit être le chef d'un

13. Dixit autem Dominus ad Abraham : Quare risit Sara, dicens : Num vere paritura sum anus?

14. Numquid Deo quidquam est difficile ? juxta condictum revertar ad te hoc eodem tempore, vita comite, et habebit Sara filium.

15. Negavit Sara, dicens : Non risi ; timore perterrita. Dominus autem : Non est, inquit, ita ; sed risisti.

16. Cum ergo surrexissent inde viri, direxerunt oculos contra Sodomam ; et Abraham simul gradiebatur, deducens eos.

17. Dixitque Dominus : Num celare potero Abraham quæ gesturus sum :

18. Cum futurus sit in gentem ma-

---

suites manifestes qui en résultent, et l'âge de *son seigneur :* c'est ainsi qu'elle appelle son mari, d'où saint Pierre prend occasion de relever son respect et sa soumission envers lui (I Petr. III, 6).

13. — *Quare risit Sara... ?* Sara avait ri tout bas, pensant n'être pas remarquée. Elle peut maintenant s'apercevoir, en entendant ces paroles, que celui qui fait la promesse est celui qui voit tout, qui sait tout et peut tout.

14. — *Numquid Deo quidquam est difficile?* Dans l'hébreu : « Est-ce qu'il y a quelque chose de trop merveilleux », d'impossible, « pour Jéhovah » ? C'est dire clairement que la naissance d'Isaac doit être l'ouvrage de la toute-puissance divine, et non de la nature ; et c'est précisément afin qu'il fût indubitable que ce fils tant désiré était l'enfant de la promesse et de la grâce seule que Dieu attendit pour le donner que la nature fût réduite à une impuissance évidente. De ce que Sara est reprise d'avoir ri, tandis qu'Abraham ne l'a pas été, on peut conclure que le rire de l'un est bien différent de celui de l'autre. Le rire d'Abraham, comme nous en avons déjà fait l'observation, a été un rire de surprise et de joie, celui d'un homme qui s'étonne à l'annonce d'une chose qu'il n'aurait plus osé espérer, mais sans douter néanmoins de la chose même, au lieu que celui de Sara est un rire de doute et de défiance. C'est aussi l'explication de saint Augustin, *Quæst. in Gen.* XXXVI ; *De Civit.* XVI, 31. Il fallait donc que le doute de Sara fût brisé par la correction ; et il le fut en effet, comme le prouve la suite, puisqu'elle conçut un fils qu'elle ne pouvait concevoir que par la foi. C'est ce qui résulte clairement des paroles de saint Paul, Hebr. XI, 11.

13. *Châtiment prochain des crimes de Sodome, pour laquelle Abraham intercède auprès de Dieu,* ÿÿ. 16-33.

16. — *Cum ergo surrexissent inde viri...* L'hébreu : « Et les hommes se levèrent » pour partir « de là, et ils regardèrent », ils tournèrent leurs regards, « sur la face de Sodome », du côté de cette ville, où ils voulaient se rendre. — *Et Abraham simul gradiebatur, deducens eos.* D'après la tradition, il les accompagna jusqu'au lieu où fut bâti plus tard Capharbaroukha, d'où sainte Paule, au rapport de saint Jérôme, « Latam despiciens solitudinem ac terram quondam Sodomæ et Gomorrhæ, Adamæ et Seboim, contemplata est balsami vineas in Engaddi, et Segor... » (*Epist.* CVIII, 11). Selon Robinson, c'est vraisemblablement le Beni-Naïm d'aujourd'hui, village situé à environ quatre milles au nord-est d'Hébron, sur le point le plus élevé peut-être de la montagne de Juda. De là, à travers un ravin, on découvre la mer Morte (Raumer, *Palæst.*, p. 183).

17. *Dixitque Dominus* intra se : *Num celare potero Abraham...* L'hébreu simplement : « Est-ce que je cacherai à Abraham ce que je vais faire » ?

18. — *Cum futurus sit in gentem magnam...* Les raisons pour lesquelles Dieu veut

gnam, ac robustissimam, et BENEDICENDÆ sint in illo omnes nationes terræ?

Supr. 12. 3. Infr. 22. 18.

19. Scio enim quod præcepturus sit filiis suis, et domui suæ post se, ut custodiant viam Domini, et faciant judicium et justitiam; ut adducat Dominus propter Abraham omnia quæ locutus est ad eum.

20. Dixit itaque Dominus : Clamor Sodomorum et Gomorrhæ multiplicatus est, et peccatum eorum aggravatum est nimis.

21. Descendam et videbo, utrum clamorem qui venit ad me, opere compleverint : annon est ita, ut sciam.

22. Converteruntque se inde, et abie-

peuple grand et très puissant, et que toutes les nations de la terre doivent être bénies en lui?

19. Car je sais qu'il ordonnera à ses enfants, et à sa maison après lui, de garder la voie du Seigneur, et d'agir selon le droit et la justice, afin que le Seigneur accomplisse en faveur d'Abraham tout ce qu'il lui a promis.

20. Le Seigneur dit ensuite : Le cri de Sodome et de Gomorrhe s'est multiplié, et leur péché s'est aggravé à l'excès.

21. Je descendrai, et je verrai s'ils accomplissent par leurs œuvres le cri qui vient à moi ; ou que je sache si ce n'est pas ainsi.

22. Et ils s'en retournèrent de là, et

---

manifester à Abraham le jugement qu'il va exercer sur Sodome sont d'abord sa dignité comme chef d'un grand peuple et source de la bénédiction céleste pour toutes les nations. A cette raison s'en rattache étroitement une autre, celle de sa destination. Choisi de Dieu pour être le père de son peuple, avec la charge d'instruire ses enfants dans la crainte de Dieu et la pratique de la vertu, il est à propos qu'il connaisse ses jugements sur les méchants, afin d'en laisser le souvenir dans sa postérité comme un perpétuel avertissement d'éviter les crimes qui les ont attirés. La catastrophe qui se prépare ne doit pas être pour les Hébreux un évènement fortuit, mais un châtiment divin : il faut que la vue du lieu où a été Sodome leur rappelle la cause de sa ruine ; il faut que la mer Morte, qui remplacera une campagne autrefois si délicieuse, si florissante, leur soit un monument permanent des rigueurs de la justice de Dieu, dans lequel ils aient constamment sous les yeux la fin qui attend les impies. Enfin Dieu veut donner occasion à Abraham d'intercéder pour les coupables, et apprendre à ses enfants les sentiments qu'ils doivent éprouver à la vue des châtiments suspendus sur les têtes des pécheurs.

19. — *Scio enim quod præcepturus sit*... Le sens de l'hébreu est différent : « Car je l'ai connu », je l'ai choisi dans mon amour prévenant, j'ai noué des rapports de connaissance, des relations particulières avec lui, « afin qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui, et qu'ils gardent la voie de Jéhovah pour faire justice et droiture, afin que Jéhovah fasse venir sur Abraham ce qu'il a dit sur lui », qu'il accomplisse en lui les promesses qu'il lui a faites. La *connaissance* de Jéhovah est ici une connaissance d'amour et d'élection, de prédestination, comme le προγινώσκειν de saint Paul, Rom. VIII, 29. Cfr Am. III, 2; Os. XIII, 4. La « voie de Jéhovah » est la ligne de conduite qu'il a tracée.

20. — *Clamor Sodomorum et Gomorrhæ*... Ce cri est celui qui part de leurs crimes et s'élève vers le ciel pour demander vengeance. Cfr ci-dess. IV, 10. Dans le texte hébreu, le parallélisme des deux membres de ce verset est bien marqué :

Le cri de Sodome et de Gomorrhe, certes il est grand,
et leur péché, certes, il est très grave.

Le כִּי que nous rendons par « certes », sert ici à renforcer l'affirmation.

21. — *Descendam et videbo*... Littéralement d'après l'hébreu : « Que je descende et que je voie si selon son cri », le cri de Sodome, « venu à moi ils ont fait complètement; et sinon, que je le sache ». C'est un anthropomorphisme que nous avons déjà observé. On peut rapprocher Ovide, *Metam.* I, 211 :

Contigerat nostras infamia temporis aures,
Quam cupiens falsam summo delabor Olympo,
Et deus humana lustro sub imagine terras;

et Homère, *Odyss.* XVII, 485 : « Les dieux mêmes, prenant diverses formes d'hôtes étrangers, parcourent les villes, observant et l'insolence et l'équité des hommes ».

22. — *Converteruntque se inde* viri, comme ajoute l'hébreu : « les hommes », d'après le ch. XIX, 1, « les deux anges » qui

allèrent vers Sodome; mais Abraham se tenait encore devant le Seigneur.

23. Et s'approchant, il dit : Est-ce que vous perdrez le juste avec l'impie?

24. S'il y a cinquante justes dans la ville, périront-ils ensemble ? et ne pardonnerez-vous pas à ce lieu à cause des cinquante justes, s'ils y sont ?

25. Loin de vous d'agir ainsi, et de faire mourir le juste avec l'impie, et de traiter le juste comme l'impie ! cela n'est pas de vous : jamais vous ne rendrez un tel jugement, vous qui jugez toute la terre.

26. Et le Seigneur lui dit : Si je trouve à Sodome cinquante justes au milieu de la cité, je pardonnerai à toute la ville à cause d'eux.

27. Et Abraham reprit, et dit : Puisque une fois j'ai commencé, je parlerai à mon Seigneur, quoique je sois poussière et cendre.

28. Quoi ? s'il y avait cinq justes de moins que cinquante, détruirez-vous pour quarante-cinq la ville entière ? Et Il dit : Je ne la détruirai pas, si j'y en trouve quarante-cinq.

runt Sodomam : Abraham vero adhuc stabat coram Domino.

23. Et appropinquans ait : Numquid perdes justum cum impio.

24. Si fuerint quinquaginta justi in civitate, peribunt simul ? et non parces loco illi propter quinquaginta justos, si fuerint in eo ?

25. Absit a te ut rem hanc facias, et occidas justum cum impio, fiatque justus sicut impius, non est hoc tuum ; qui judicas omnem terram, nequaquam facies judicium hoc.

26. Dixitque Dominus ad eum ; Si invenero Sodomis quinquaginta justos in medio civitatis, dimittam omni loco propter eos.

27. Respondensque Abraham, ait : Quia semel cœpi, loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis.

28. Quid si minus quinquaginta justis, quinque fuerint ? delebis propter quadraginta quinque, universam urbem ? Et ait : Non delebo, si invenero ibi quadraginta quinque.

---

accompagnaient Dieu sous la figure d'hommes. La manière dont l'Ecriture s'exprime met une grande différence entre le principal personnage et les deux qui l'accompagnaient.

23. —*Et appropinquans ait : Numquid...* Qu'Abraham intercédant en faveur de Sodome ait particulièrement songé à Lot, c'est ce qui s'entend de soi ; mais il n'est pas moins évident par tout le contexte que sa prière ne s'arrête pas à lui et qu'elle embrasse la ville entière. Le motif auquel il obéit en cela n'est autre que sa charité et la compassion qu'elle lui inspire pour les coupables, dont il prévoit la ruine prochaine. La grandeur de cette charité paraît admirablement dans la manière dont il presse Dieu de leur pardonner, laquelle va jusqu'à une sorte d'importunité, jusqu'à cette sainte *impudence* dont parle le Sauveur, Luc, XI, 8. En traitant ainsi avec Dieu, Abraham avance pas à pas dans ses demandes, et Dieu de son côté lui cède également pas à pas, sans cette fois le prévenir ni aller plus loin que lui.

24.—*Si fuerint quinquaginta justi...* Plus à la lettre d'après l'hébreu : « Peut-être y a-t-il cinquante justes dans l'intérieur de la ville : est-ce que tu les extermineras aussi et que tu ne pardonneras pas à l'endroit à cause des cinquante justes qui sont dans son intérieur » ? Ici et dans plusieurs autres endroits, la ville de Sodome, comme la principale et sans doute la plus coupable de la Pentapole, représente toute la contrée.

25. — *Non est hoc tuum.* L'expression du texte que la Vulgate rend ainsi est la même que plus haut : « absit a te ! » — *Qui judicas omnem terram...* D'après l'hébreu : « est-ce que le juge de toute la terre ne fera pas jugement », n'exercera pas la justice ? Comme souverain juge, il doit être aussi le plus parfait et exercer une justice exacte.

27. — *Quum sim pulvis et cinis :* poussière et cendre par mon origine et par ma fin. Les paroles d'Abraham se traduiraient plus exactement ainsi : « En, quæso, ausus sum loqui ad Dominum, quum sim... » Elles laissent quelque chose à sous-entendre pour compléter le sens ; c'est à peu près ce qu'exprime la Vulgate : puisque j'ai osé une fois, je continuerai.

28. — *Quid si minus quinquaginta justis...* L'hébreu à la lettre : « Peut-être des cin-

29. Rursumque locutus est ad eum : Sin autem quadraginta ibi inventi fuerint, quid facies? Ait : Non percutiam propter quadraginta.

30. Ne quæso, inquit, indigneris Domine, si loquar : Quid si ibi inventi fuerint triginta ? Respondit : Non faciam, si invenero ibi triginta.

31. Quia semel, ait, cœpi, loquar ad Dominum meum : Quid si ibi inventi fuerint viginti ? Ait : Non interficiam propter viginti.

32. Obsecro, inquit, ne irascaris Domine, si loquar adhuc semel : Quid si inventi fuerint ibi decem ? Et dixit : Non delebo propter decem.

33. Abiitque Dominus, postquam cessavit loqui ad Abraham, et ille reversus est in locum suum.

29. Et il lui parla de nouveau : Mais s'il s'y en trouve quarante, que ferez-vous? Il dit : Je ne la frapperai pas, à cause des quarante.

30. Je vous en prie, dit-il, ne vous irritez pas, Seigneur, si je parle : Que ferez-vous, s'il s'y en trouve trente? Il répondit : Je ne le ferai pas si j'y en trouve trente.

31. Puisque une fois j'ai commencé, dit-il, je parlerai à mon Seigneur : Que ferez-vous, s'il s'y en trouve vingt? Il dit : Je ne la détruirai pas, à cause des vingt.

32. Je vous en supplie, dit-il, ne vous irritez pas, Seigneur, si je parle encore une fois : Que ferez-vous, s'il s'y en trouve dix? Et il dit : Je ne la détruirai pas, à cause des dix.

33. Et le Seigneur s'en alla, après qu'il eut cessé de parler à Abraham ; et lui retourna en sa demeure.

---

quante justes en manquera-t-il cinq : est-ce que tu détruiras pour ces cinq toute la ville » ?

29. — *Sin autem quadraginta... quid facies?* L'hébreu simplement : « Peut-être s'y en trouvera-t-il quarante... » Ces mots : « quid facies » ? ont été ajoutés par la Vulgate pour suppléer ce qui est sous-entendu dans le texte, qui, malgré cette réticence, ne laisse pas d'être très clair.

30. — *Ne, quæso, inquit...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et il dit : Que le Seigneur, je prie, ne s'irrite pas, et je parlerai. Peut-être s'y en trouvera-t-il trente... » Il y a ici dans le texte la même réticence que plus haut. On voit qu'Abraham est encouragé par le succès de ses prières. Il ne diminuait d'abord que de cinq le nombre des justes en considération desquels il voulait que Dieu pardonnât aux coupables ; maintenant c'est de dix, et de cinquante il descend jusqu'à dix. Le châtiment qui suivra bientôt montre qu'il ne s'en trouva pas même ce nombre.

31. — *Quia semel, ait, cœpi...* L'hébreu : « Et il dit : Voici, je prie, que j'ai osé parler au Seigneur : Peut-être s'y en trouvera-t-il vingt... Et il dit : Je ne la détruirai pas, à cause des vingt.

32. — *Obsecro, inquit, ne irascaris...* L'hébreu : « Que le Seigneur, je prie, ne s'irrite pas, et je parlerai seulement cette fois. Peut-être s'y en trouvera-t-il dix... Et il dit : Je ne la détruierai pas, à cause des dix ».

33. — *Abiitque Dominus.* Retourna-t-il au ciel, ou alla-t-il rejoindre les deux anges qui se rendaient à Sodome ? Comme l'auteur sacré n'annonce que l'arrivée des ces derniers dans cette ville, sans faire aucune mention de Jéhovah dans les scènes qui s'y passent, jusqu'au moment où Lot, en la quittant, demande à *Adonaï* la faveur de pouvoir se réfugier à Ségor, plusieurs pensent qu'il n'a pas voulu venir lui-même dans ce lieu abominable. Le sentiment contraire a cependant aussi ses défenseurs et n'est pas sans appui dans le texte. Voyez ci-après XIX, 18.

CHAPITRE XIX.

Les deux anges à Sodome; conduite abominable des habitants de cette ville, ℣℣. 1-11. Les anges en font sortir Lot et sa famille, et la ville est détruite par une pluie de feu et de soufre, ℣℣. 12-29. — Les deux filles de Lot; origine des Moabites et des Ammonites, ℣℣. 30-38.

1. Or les deux anges vinrent à Sodome le soir, et Lot était assis à la porte de la ville. Lorsqu'il les eut aperçus, il se leva, et alla au-devant d'eux, et se prosterna contre terre,

2. Et il dit: Je vous en prie, seigneurs, venez dans la maison de votre serviteur, et demeurez-y; lavez vos pieds, et demain vous reprendrez votre route. Ils lui dirent: Point du tout, mais nous resterons sur la place.

3. Il les obligea par ses instances à venir chez lui. Et lorsqu'ils furent entrés dans sa maison, il fit un festin et fit cuire des pains sans levain; et ils mangèrent.

1. Veneruntque duo Angeli Sodomam vespere, et sedente Lot in foribus civitatis. Qui cum vidisset eos, surrexit, et ivit obviam eis; adoravitque pronus in terram.

Hebr. 13. 2.

2. Et dixit: Obsecro, domini, declinate in domum pueri vestri, et manete ibi; lavate pedes vestros, et mane proficiscemini in viam vestram. Qui dixerunt: Minime, sed in platea manebimus.

3. Compulit illos oppido ut diverterent ad eum: ingressisque domum illius fecit convivium et coxit azyma, et comederunt.

---

14. — *Destruction de Sodome*, XIX.

1° Les deux anges à Sodome; conduite abominable des habitants de cette ville, ℣℣. 1-11.

1. — *Veneruntque duo angeli Sodomam vespere.* Il arrivèrent le soir après être partis après midi d'Hébron, de sorte que la représentation d'un voyage humain est complète. Le mot hébreu מַלְאָךְ, comme le grec ἄγγελος, *ange*, signifie *messager, envoyé*. Les anges sont des esprits célestes que Dieu envoie pour annoncer ses volontés et exécuter ses ordres. C'est ici la première fois qu'ils paraissent sous ce nom. — *Sedente Lot in foribus civitatis.* Dans les villes de l'ancien Orient, la porte, ordinairement une entrée voûtée avec des sièges des deux côtés, était le lieu où se rassemblaient les habitants, soit pour s'entretenir, soit pour traiter les affaires publiques ou particulières. Voyez, ci-après XXXIV, 20; Deut. XXI, 19; Ruth IV, 1. C'est ainsi que dans Homère les vieillards sont assis aux portes Scées, *Iliad,* III, 146 et suiv.

2. — *Obsecro, Domini, declinate*... L'hébreu à la lettre: « Voici, je vous prie, mes seigneurs; retirez-vous, je vous prie, dans la maison de votre serviteur, et passez la nuit, et lavez vos pieds, et vous vous lèverez le matin, et vous irez votre chemin ». En Orient, dans ce temps-là comme encore aujourd'hui, à l'exception de ces espèces d'hospices qu'on appelle caravansérails, il n'y avait pas d'hôtelleries où les voyageurs pussent se retirer. Ceux qui n'étaient recueillis par aucun habitant, soit comme connaissances, soit par motif d'humanité, étaient obligés de passer la nuit sur la place publique. C'est ce que les deux anges annoncent l'intention de faire, soit parce que cela rentrait mieux dans le but pour lequel ils avaient été envoyés, qui était de reconnaître l'état de la ville, soit parce qu'ils voulaient donner occasion à Lot de faire éclater davantage son hospitalité.

3. — *Compulit illos oppido*... Plus littéralement d'après l'hébreu: « Et il les pressa beaucoup, et ils se retirèrent vers lui, et ils entrèrent dans sa maison ». Ils se rendirent à ses instances, parce qu'une partie de la commission dont ils étaient chargés était de le sauver après avoir éprouvé ses sentiments, et que leur entrée même chez lui ne pouvait que mieux faire paraître les dispositions des

4. Prius autem quam irent cubitum, viri civitatis vallaverunt domum a puero usque ad senem, omnis populus simul;

5. Vocaveruntque Lot, et dixerunt ei: Ubi sunt viri qui introierunt ad te nocte? educ illos huc, ut cognoscamus eos.

6. Egressus ad eos Lot, post tergum occludens ostium, ait:

7. Nolite, quæso, fratres mei, nolite malum hoc facere.

8. Habeo duas filias, quæ necdum cognoverunt virum: educam eas ad vos, et abutimini eis sicut vobis placuerit, dummodo viris istis nihil mali

4. Or, avant qu'ils allassent se coucher, les hommes de la ville assiégèrent la maison, depuis l'enfant jusqu'au vieillard, tout le peuple à la fois;

5. Et ils appelèrent Lot, et ils lui dirent: Où sont les hommes qui sont entrés chez toi cette nuit? Amène-les ici, afin que nous les connaissions.

6. Et Lot, allant vers eux, sortit, ferma la porte derrière lui, et dit:

7. Ne faites pas, je vous en prie, mes frères, ne faites pas ce mal.

8. J'ai deux filles, qui n'ont pas encore connu d'homme: je vous les amènerai, et vous abuserez d'elles comme il vous plaira, pourvu que vous

---

habitants de Sodome et donner lieu à leur infâmie d'éclater dans toute son horreur. — *Et coxit azyma,* des pains sans levain.

4. — *Prius autem quam irent cubitum...* L'hébreu à la lettre: « Ils n'étaient pas encore couchés, et les hommes de la ville, les hommes de Sodome, entourèrent la maison, depuis le jeune jusqu'au vieux: tout le peuple depuis l'extrémité », c'est-à-dire, d'une extrémité de la ville jusqu'à l'autre, ou selon d'autres, depuis l'extrémité du peuple considéré comme formant une troupe, depuis le premier homme jusqu'au dernier. L'expression complète est: depuis l'extrémité jusqu'à l'extrémité, comme ci-après XLVII, 21; Jerem. XII, 12.

5. — *Ut cognoscamus eos.* C'est ainsi qu'ils énoncent leur infâme convoitise. Quand tout un peuple se compose de gens pareils, qui assiègent ainsi une maison en foulant aux pieds les droits les plus sacrés, et déclarent avec cette effronterie leur abominable projet, sans que Lot, à qui ils ont déjà été redevables de leur salut, puisse les en détourner par aucun moyen, sans même que, après avoir été frappés d'aveuglement, ils cessent de chercher la porte pour la forcer, c'est un peuple qui est mûr pour le feu du ciel. Le vice dont il est ici question était très commun chez les Chananéens (Lévit. XXIII, 22 et seq.; XX, 23), et saint Paul le représente comme une malédiction qui pesait sur tout le paganisme, Rom. I, 27.

6. — *Egressus ad eos Lot.* Il sortit pour aller leur parler afin de les détourner de leur mauvais dessein. — *Post tergum occludens ostium.* Il ferma la porte derrière lui afin qu'ils ne pussent entrer et outrager ses hôtes.

7. — *Fratres mei.* Parole d'affection, comme ci-après XXIX, 4; Jud. XIX, 23, et aill.

8. — *Quæ necdum cognoverunt virum,* qui sont encore vierges. — *Et abutimini eis sicut placuerit.* L'expression est plus adoucie dans le texte original: « et faites-leur comme il sera bon à vos yeux ». Rien ne montre mieux combien étaient sacrés les droits de l'hospitalité que l'étrange proposition de Lot, qui pour les maintenir intacts oublie ses devoirs de père, et se montre prêt à sacrifier ses filles pour sauver ses hôtes. Il a tort, sans doute, et commet, selon l'expression de Delitzsch, le péché de vouloir empêcher un péché par un péché. Cependant, s'il n'est pas possible de l'excuser entièrement, il faut reconnaître avec saint Augustin que l'embarras et le trouble où il se trouve, joint à la bonne volonté avec laquelle il se dévoue pour la défense de ses hôtes, diminue notablement sa faute. « Si ergo peccare, dit ce saint docteur, ne gravius vel in nos vel in quoslibet alii peccent, procul dubio non debemus, considerandum est in eo quod fecit Lot utrum exemplum sit quod imitari, an potius quod vitare debemus. Magis enim videtur intuendum et notandum, cum tam horrendum malum ex impietate flagitiosissima Sodomitarum suis impenderet hospitibus, quod cuperet depellere nec valeret, sic etiam justi animum potuisse perturbari ut vellet facere quod non humani timoris nebulosa tempestas, sed divini juris tranquilla serenitas, si consulatur a nobis, faciendum non esse clamabit, et jubebit potius ut sic peccata nostra caveamus ne ullorum prorsus alienorum peccatorum timore peccemus. Aliena quippe ille vir justus

ne fassiez aucun mal à ces hommes, parce qu'ils sont entrés sous l'ombre de mon toit.

9. Mais ils dirent : Retire-toi d'ici. Et ils ajoutèrent : Tu es venu comme un étranger; est-ce pour que tu nous juges ? Nous t'affligerons donc toi-même plus qu'eux. Et ils firent à Lot une violence extrême ; et ils étaient sur le point de briser les portes.

10. Mais voilà que les hommes étendirent la main, introduisirent Lot auprès d'eux, et fermèrent la porte.

11. Et ils frappèrent de cécité ceux qui étaient dehors, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, de sorte qu'ils ne pouvaient retrouver la porte.

12. Or ils dirent à Lot : As-tu ici quelqu'un des tiens ? un gendre, ou des fils, ou des filles, tous les tiens, fais-les sortir de cette ville.

faciatis, quia ingressi sunt sub umbra culminis mei.

9. At illi dixerunt : Recede illuc. Et rursus : Ingressus es, inquiunt, ut advena, numquid ut judices ? te ergo ipsum magis quam hos affligemus. Vimque faciebant Lot vehementissime : jamque prope erat ut effringerent fores.

2. *Petr.* 2. 7.

10. Et ecce miserunt manum viri, et introduxerunt ad se Lot, clauseruntque ostium.

11. Et eos, qui foris erant, percusserunt cæcitate a minimo usque ad maximum, ita ut ostium invenire non possent.

Sap. 19. 16.

12. Dixerunt autem ad Lot : Habes hic quempiam tuorum ? generum, aut filios, aut filias, omnes qui tui sunt, educ de urbe hac :

---

timendo peccata, quæ nisi consentientes inquinare non possunt, perturbatus non attendit suum, quo voluit subdere filias libidinibus impiorum » *Contr. mendac.*, 20, 21. Cfr *Quæst. in Gen.* XLII et XLIV. — *Quia ingressi sunt sub umbra culminis mei.* L'hébreu : « car c'est pour cela qu'ils sont venus à l'ombre de mon toit ». Voy. sur cette expression ci-dessus XVIII, 5, note.

9. — *Recede illuc.* L'hébreu à la lettre : « approche plus loin », c'est-à-dire, retire-toi, comme dans Isaïe, XLIX, 20. C'est le sens que donnent à cette expression Delitzsch, Keil, Dillmann. D'autres l'entendent dans le sens de « approche davantage », supposant que Lot s'est tenu jusque-là à une certaine distance. La première explication est préférable. — *Ingressus es, inquiunt, ut advena, numquid ut judices?* Dans le texte ils parlent à la troisième personne : « Et ils dirent : Ce quelqu'un est venu comme étranger, et il fait le juge ! » Cela marque bien mieux l'indignation et le dédain. Les représentations de Lot à ces misérables, tous les efforts qu'il fait pour soustraire ses hôtes à leur brutalité, sont à leurs yeux une condamnation de leurs mœurs abominables, qu'il avait déjà sans doute blâmées plus d'une fois, Cfr II Petr. II, 7, 8. — *Jamque prope erat ut effringerent fores.* L'hébreu à la lettre : « et ils s'approchèrent pour briser la porte ».

10. — *Viri,* « les hommes », les anges sous la figure d'hommes.

11. — *Et eos qui foris erant percusserunt cæcitate...* Ils les « frappèrent d'aveuglement », non en leur ôtant la vue, mais en leur causant une espèce d'éblouissement qui faisait qu'avec des yeux voyants ils ne voyaient pas les choses sous leur véritable aspect et n'apercevaient pas la porte. — *Ita ut ostium invenire non possent.* L'hébreu : « et ils se lassèrent pour trouver la porte ». Cela indique qu'ils la cherchèrent longtemps, mais en vain, de sorte qu'ils ne virent plus d'autre parti à prendre que de se retirer.

2° Les anges font sortir Lot et sa famille, après quoi la ville est détruite par une pluie de feu et de soufre, ℣℣. 12-29.

12. — *Dixerunt autem...* L'iniquité de Sodome est maintenant manifeste ; il ne reste plus aux messagers célestes qu'à remplir la seconde partie de leur mandat. — *Habes hic quempiam tuorum...* Plus littéralement d'après l'hébreu : « As-tu encore quelqu'un ici? un gendre, et tes fils et tes filles, et tous ceux qui sont à toi dans la ville, fais-les sortir de ce lieu ». Les anges demandent à Lot si, outre les personnes actuellement présentes dans sa maison, il y en a encore quelque autre dans la ville appartenant à sa famille. Lot ne paraît pas avoir eu de fils, puisque autrement il n'en est fait aucune mention;

13. Car nous détruirons ce lieu, parce que leur clameur s'est accrue devant le Seigneur, qui nous a envoyés pour les perdre.

14. Lot sortit donc, parla à ses gendres qui devaient épouser ses filles, et dit : Levez-vous, sortez de ce lieu ; car le Seigneur détruira cette ville. Et ils le regardèrent comme parlant pour se jouer.

15. Et le matin venu, les anges le pressaient et lui disaient : Lève-toi, prends ta femme et les deux filles que tu as, afin que tu ne périsses point pareillement dans le crime de la ville.

16. Comme il hésitait, ils prirent sa main et la main de sa femme et de ses deux filles, parce que le Seigneur l'épargnait.

17. Et ils le firent sortir et le mirent hors de la ville, et là ils lui parlèrent et lui dirent : Sauve ta vie ; ne

13. Delebimus enim locum istum, eo quod increverit clamor eorum coram Domino, qui misit nos ut perdamus illos.

14. Egressus itaque Lot, locutus est ad generos suos, qui accepturi erant filias ejus, et dixit : Surgite, egredimini de loco isto : quia delebit Dominus civitatem hanc. Et visus est eis quasi ludens loqui.

15. Cumque esset mane, cogebant eum Angeli, dicentes : Surge, tolle uxorem tuam, et duas filias quas habes, ne et tu pariter pereas in scelere civitatis.

16. Dissimulante illo, apprehenderunt manum ejus, et manum uxoris, ac duarum filiarum ejus, eo quod parceret Dominus illi.

17. Eduxeruntque eum, et posuerunt extra civitatem ; ibique locuti sunt ad eum, dicentes : Salva animam

---

les anges ne font que supposer le cas où il en aurait.

13. — *Ut perdamus illos.* L'hébreu dit : « pour la détruire », à savoir, la ville. Le sens revient au même.

14. — *Qui accepturi erant filias ejus.* C'est le sens le plus naturel du texte, et c'est aussi celui que lui donnent, avec la Vulgate, Keil, Ewald, Dillmann, etc. Les Septante par contre, Knobel, Delitzsch et autres traduisent : « qui avaient pris ses filles ». Mais il n'est question nulle part de filles de Lot déjà mariées. S'il y en avait eu, nul doute qu'il ne les eût engagées, en même temps que leurs maris, ses gendres, à se sauver avec lui. — *Et visus est eis quasi ludens loqui.* Etrangers à la pensée des jugements de Dieu et plongés dans une sécurité charnelle, ils prirent ce qu'il leur disait pour une plaisanterie. Il est à croire que Dieu permit leur aveuglement parce qu'ils ne méritaient pas d'échapper à la catastrophe.

15. — *Cumque esset mane...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et comme l'aurore montait, les anges pressèrent Lot, disant : Lève-toi, prends ta femme et tes deux filles qui se trouvent ici, de peur que tu ne périsses dans l'iniquité », ou « dans le châtiment de la ville ». Ministres des vengeances célestes, les anges ont hâte de les exercer, tant pour témoigner à Dieu leur obéissance que parce que le zèle de sa gloire et de la justice les presse. Le participe הַנִּמְצָאֹת, rendu dans la Vulgate par « quas habes », et qui se rapporte aussi à la femme de Lot, signifie « qui se trouvent « ici, dans ta maison, qui sont présentes, par opposition non à d'autres filles de Lot déjà mariées et hors de la maison paternelle, mais à des personnes qui, sans être chez lui, font cependant partie de sa famille, à ses gendres, qu'il a vainement avertis. עָוֹן se prend pour l'*iniquité* et par suite pour le *châtiment* qui en résulte.

16. — *Dissimulante,* cunctante, *illo*... « Il différait », manifestement parce que son cœur, attaché aux biens terrestres et à la maison qu'il possédait à Sodome, ne les quittait qu'à regret, de sorte qu'il ne pouvait se résoudre à partir.

17. — *Eduxeruntque eum et posuerunt*... D'après le texte hébreu : « Et il advint, comme il les faisait sortir dehors, qu'il dit : Sauve-toi pour ton âme », sauve ta vie! Ce passage subit du pluriel au singulier a quelque chose de surprenant. Quel est maintenant le personnage qui parle ? De penser à un des deux anges, peut-être celui qui aurait porté la parole, c'est, dit Keil, ce qui ne paraît pas faisable, non seulement parce que Lot lui donne le nom divin *Adonaï* au

tuam ; noli respicere post tergum, nec stes in omni circa regione ; sed in monte salvum te fac, ne et tu simul pereas.

Sap. 10. 6.

18. Dixitque Lot ad eos : Quæso, Domine mi,

19. Quia invenit servus tuus gratiam coram te, et magnificasti misericordiam tuam quam fecisti mecum, ut salvares animam meam, nec possum in monte salvari, ne forte apprehendat me malum, et moriar :

20. Est civitas hæc juxta, ad quam possum fugere, parva, et salvabor in ea : numquid non modica est, et vivet anima mea?

21. Dixitque ad eum : Ecce etiam

regarde point derrière toi, et ne t'arrête nulle part dans toute cette région ; mais sauve-toi sur la montagne, pour ne pas périr avec eux.

18. Et Lot leur dit : Je vous en prie, mon Seigneur :

19. Puisque votre serviteur a trouvé grâce devant vous, et que vous avez signalé votre miséricorde, que vous avez exercée envers moi, pour sauver ma vie : je ne puis me sauver sur la montagne, où peut-être le mal me saisirait et je mourrais :

20. Il y a tout près cette ville où je puis me réfugier ; elle est petite, et là je serai sauvé : n'est-elle pas petite ? et mon âme y vivra.

21. Et il lui dit : Vois, même sur

---

verset 18, mais encore parce que le personnage qui parle s'attribue (vv. 21 et 22) le jugement qui est représenté au v. 24 comme exécuté par Jéhovah. Comme d'un autre côté on ne voit rien non plus qui indique que Jéhovah soit venu subitement rejoindre les anges, Keil ne trouve d'autre explication admissible sinon que Lot reconnaît une manifestation de Dieu dans les deux anges, auxquels il donne pour cette raison le nom d'*Adonaï,* et que celui d'entre eux qui parle le fait au nom de Dieu, comme son envoyé, sans qu'il s'ensuive que Jéhovah soit présent dans les deux anges, comme le veut Delitzsch. Mais à d'autres il semble plus naturel de penser que c'est Jéhovah lui-même qui parle, et qu'il est par conséquent venu rejoindre les anges, quoique le moment de son arrivée ne soit pas indiqué. C'est ce qui, à leurs yeux, souffre d'autant moins de difficulté que lui-même a expressément annoncé à Abraham l'intention de se rendre à Sodome (ci-dess. xviii, 20 et 21). Tel est le sentiment de saint Justin, de saint Jean Chrysostôme, de Reinke (*Beitr.*, t. IV, p. 360) et de Lange. Selon ce dernier, Jéhovah ne serait venu qu'en ce moment, où le rôle des anges, à proprement parler, est terminé, de sorte qu'ils se retirent et que c'est lui qui désormais paraît et agit. Sans l'intelligence de la différence des phases du récit et du changement correspondant des différentes manifestations des personnages célestes, difficilement, dit-il, pourra-t-on bien saisir cette histoire. C'est possible ; néanmoins on ne voit pas quel inconvénient il y aurait à admettre que Jéhovah fût déjà arrivé plus tôt. — *Sed in monte,* ou mieux, « in montem », *salvum te fac.* C'est la montagne appelée plus tard montagne de Moab.

18. — *Dixitque Lot ad eos : Quæso, Domine mi.* Dans l'hébreu, Lot parle à plusieurs, et il s'exprime néanmoins au singulier comme s'adressant à Dieu : « Et Lot leur dit : Non, je te prie, Adonaï ». Cette réunion du pluriel et du singulier semble favoriser l'explication de Keil qu'on vient de voir, ou bien il faut dire que Lot s'adresse particulièrement à celui dans lequel il a reconnu Jéhovah.

19. — *Quia invenit servus tuus... et moriar.* L'hébreu : « Ecce, quæso, invenit servus tuus gratiam in oculis tuis, et magnificasti benignitatem tuam, quam fecisti mecum, vivificando animam meam : et ego non potero evadere in montem, ne apprehendat me malum et moriar ». L'expression : « en vivifiant mon âme », est pour : « en me conservant la vie ».

20. — *Est civitas hæc juxta... et vivet anima mea.* L'hébreu : « Ecce, quæso, civitas hæc prope est ad evadendum eo, et illa est parva : fugiam, quæso, eo — nonne parva est ? — et vivat anima mea ». Cette ville « est petite », de sorte que c'est une chose de peu de conséquence de la laisser sans la détruire avec les autres. Il indique Béla, la plus petite des villes de la Pentapole.

21. — *Ecce etiam in hoc suscepi preces tuas...* A la lettre d'après l'hébreu : « Ecce suscepi faciem tuam etiam quoad rem hanc, ut non subvertam civitatem quam dixisti ».

in hoc suscepi preces tuas, ut non subvertam urbem pro qua locutus es.

22. Festina et salvare ibi, quia non potero facere quidquam donec ingrediaris illuc. Idcirco vocatum est nomen urbis illius Segor.

Sap. 10. 6.

23. Sol egressus est super terram, et Lot ingressus est Segor.

24. Igitur Dominus pluit super Sodomam et Gomorrham sulphur et ignem a Domino de cœlo;

Deut. 29. 23. *Isai.* 13. 19. *Jerem.* 50. 40. *Ezech.* 16. 49. *Osee.* 11. 8. *Amos.* 4. 11. *Luc.* 17. 29. *Jud.* 7.

25. Et subvertit civitates has, et

ce point j'ai accueilli tes prières, et je ne détruirai pas la ville pour laquelle tu as parlé.

22. Hâte-toi, et sauve-toi là: car je ne pourrai rien faire jusqu'à ce que tu y sois entré. De là vient que cette ville fut appelée du nom de Ségor.

23. Le soleil sortit sur la terre, et Lot entra à Ségor.

24. Dieu fit donc pleuvoir du ciel sur Sodome et Gomorrhe du soufre et du feu venant du Seigneur;

25. Et il détruisit ces villes, et toute

L'expression : « suscepi » ou « suscipio faciem », qui reviendra encore souvent, signifie : j'ai égard à toi, à ta personne, je fais cela en ta considération.

22. — *Et salvare ibi*, eo. La conjonction « et » n'est pas dans le texte. — *Idcirco*, à cause de la raison que Lot avait fait valoir pour obtenir que Béla lui fût laissée pour refuge, *vocatum est nomen urbis illius Segor*, צֹעַר TSOHAR, c'est-à-dire, PETITESSE. Cette ville, la *Ségor* des Septante et des croisés, était vraisemblablement située, d'après Knobel, Wetzstein, Dillmann, Keil, à la pointe sud-est de la mer Morte, dans le Ghor es Szafia. Cet endroit est encore aujourd'hui bien arrosé, planté d'arbres et d'arbustes; mais le climat en est tropical et malsain.

23. — *Sol egressus est*... L'hébreu peut aussi se traduire par l'imparfait : « Le soleil sortait sur la terre », se levait, « et Lot arrivait à Ségor ». Cette circonstance, rapprochée du verset 15, permet de mesurer la distance qu'il y avait de Sodome à Ségor. Cette distance devait être d'environ une lieue.

24. — *Igitur Dominus pluit... a Domino de cœlo*. La manière dont s'exprime le texte marque déjà assez qu'il y a ici quelque chose d'extraordinaire et de divin, et que cette pluie n'est pas seulement différente d'une autre par sa nature et ses propriétés, mais encore par sa cause et son origine. Plusieurs ne voient dans ces mots : « a Domino », qu'une répétition emphatique au lieu du simple pronom : « a se ipso »; mais d'autres, comme Reinke (*Beitr.*, t. IV, p. 360), Lange, pensent avec plus de raison que l'historien sacré distingue Jéhovah qui fait pleuvoir, le Dieu qui s'est rendu visible sur la terre et a manifesté à Abraham l'intention de venir s'assurer de la vérité au sujet de Sodome, de Jéhovah qui siege dans les cieux et est resté invisible. D'après eux, par le premier, qui a paru « sous une forme d'homme », comme s'exprime saint Jean Chrysostome, il faut entendre le Verbe, Λόγος, et le Fils de Dieu, et par le second, Dieu le Père. C'est aussi dans ce sens qu'expliquent ce passage saint Ignace, saint Justin, Tertullien, saint Cyprien, saint Irénée, saint Hilaire, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin, etc. La pluie de soufre et de feu ne fut pas un simple orage avec des foudres qui embrasèrent le sol saturé de naphte et de soufre. Que les foudres soient désignées dans l'Ecriture sous le nom de soufre et de feu, c'est ce que ne prouvent nullement le psaume x, 7, et Ezéchiel, xxxviii, 22, ces deux passages étant des allusions manifestes à l'événement qui est raconté ici. Les expressions du texte doivent se prendre à la lettre, c'est-à-dire, dans le sens qu'il tomba du ciel une pluie de feu et de soufre brûlant. Nous n'examinerons pas si la catastrophe de la Pentapole aurait pu être produite par une cause naturelle ou non : il ne s'agit pas de savoir comment la chose aurait pu se faire, mais comment elle s'est faite en effet. Or sur ce point le texte sacré ne permet pas le doute; il nous y montre clairement une intervention immédiate de la Divinité, un miracle.

25. — *Et subvertit civitates has, et omnem circa regionem*, « et tout le Cercle », c'est-à-dire, la vallée de Siddim, avec laquelle périrent aussi les villes d'Adama et de Séboim, qui y étaient situées. Par la pluie de soufre et de feu, non seulement les villes avec leurs habitants, mais encore le sol, abondant en asphalte, furent mis en combustion, de

la région d'alentour, et tous les habi- omnem circa regionem, universos ha-

manière que toute la vallée fut consumée, bouleversée de fond en comble, et que la mer Morte prit sa place. Cette mer avec ses vapeurs sulfureuses, les gros morceaux de salpêtre et de soufre qui gisent tout autour, et le manque complet de tout vestige de vie animale et végétale dans ses eaux, est encore aujourd'hui un éloquent témoignage de cette catastrophe, qui, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, est présentée aux méchants comme un exemple terrible des divines vengeances. — Mais ici se présente une grave question. Le texte sacré nous apprend que la vallée de Siddim est devenue la « mer de Sel » ou mer Morte ; mais avant la catastrophe qui amena ce changement, n'y avait-il pas encore de mer ou de lac dans cette contrée ? et dans ce cas, que devenaient les eaux du Jourdain ? Plusieurs savants ont cru pendant quelque temps que la grande vallée d'Arabah, qui s'étend au sud de la mer Morte dans la direction de la mer Rouge, était l'ancien chenal par où le Jourdain allait autrefois déverser ses eaux dans le golfe Elanitique, aujourd'hui golfe d'Akabah. Mais la découverte, faite en 1837, de l'énorme dépression de la mer Morte et de la vallée du Jourdain au-dessous du niveau de la Méditerranée, dépression estimée à 392 mètres, a obligé d'abandonner cette hypothèse. A cela se joint que la ligne de partage des eaux constatée dans la vallée d'Arabah par M. de Bertou d'abord et ensuite par M. Vignes, qui en évaluent l'altitude le premier à 160 mètres, le second à 240 mètres au moins au-dessus de la Méditerranée, prouve péremptoirement qu'il y a une indépendance absolue entre les deux bassins hydrographiques de la mer Morte et de la mer Rouge. Cela étant, il ne reste, selon l'observation de M. Guérin, que deux manières possibles de résoudre le problème en tenant compte tout à la fois de la configuration du pays, des données de la géologie et de celles de la Bible. Ou la Pentapole comprenait l'emplacement de tout le bassin actuel de la mer Morte, ou elle n'en occupait que la partie méridionale, celle qui, à partir de la presqu'île de la Lisan, n'est plus qu'une simple lagune. Il y a en effet deux zones bien distinctes dans ce vaste bassin, séparées l'une de l'autre par un canal qui, dans sa partie la plus resserrée, compte à peine 2300 mètres de large. Dans celle qui est au nord de la presqu'île, la sonde accuse une profondeur qui atteint en certains endroits 350 mètres, tandis qu'au sud de cette même presqu'île, la plus grande profondeur n'est plus que de 6 mètres. Or, dans la première hypothèse, il faut admettre que la mer Morte, dont M. Lartet a constaté les anciens dépôts bien au-delà de ses limites actuelles, et qui, par conséquent, à une époque antéhistorique était bien plus étendue qu'elle ne l'est maintenant, était, dans le temps d'Abraham, soit desséchée, soit plutôt réduite à l'état de lac souterrain. Le bassin qu'elle remplit actuellement était alors recouvert d'une puissante couche végétale, que fécondaient de nombreux canaux dérivés du Jourdain et des autres affluents qui se jettent aujourd'hui dans ce lac. Une partie des eaux pouvait se perdre à la fois par l'irrigation, par l'évaporation et par des infiltrations souterraines, à peu près comme disparaissent le Chrysorrhoas près de Damas, celles de l'Euphrate dans la Mésopotamie, etc. Lorsqu'ensuite la vengeance divine détruisit la Pentapole, les feux du ciel, en embrasant les nombreux puits de bitume qui parsemaient la vallée de Siddim, communiquèrent au sous-sol de cette vallée une conflagration générale ; de là un affaissement des couches supérieures et la réapparition du lac souterrain, qu'avait primitivement formé le dépôt susdit, et où s'engouffre le Jourdain avec les autres affluents qui y aboutissent. D'après la seconde hypothèse, à l'époque d'Abraham comme de nos jours, le Jourdain se serait jeté dans la mer Morte au sud de la plaine de Jéricho ; mais cette mer aurait alors composé seulement le grand et profond bassin septentrional qui s'étend au nord de la presqu'île de la Lisan, et la Pentapole aurait embrassé dans ses limites cette presqu'île, la lagune méridionale, le canal qui la rejoint à la zone antérieure, c'est-à-dire, au lac proprement dit, et peut-être aussi la Sebkhah, qui s'arrondit en plaine marécageuse au sud de cette lagune. Conformément aux données de la Bible, le territoire de la Pentapole, ou la vallée de Siddim ainsi délimitée, aurait été également arrosé par le Jourdain, qui, de même qu'il sort du lac Houleh et du lac de Tibériade après les avoir traversés l'un et l'autre, aurait pareillement traversé de part en part ce troisième lac, et en serait ressorti à l'ouest de la Lisan pour arroser la vallée de Siddim, dont je viens de déterminer l'étendue. La mer Morte devait être alors beaucoup moins salée et huileuse qu'elle ne l'a été depuis ; car c'est principalement au sud du grand bassin auquel se réduisait son périmètre à cette époque qu'abondent les gisements salés et bitumineux, soit autour de la lagune méridionale, soit sous cette lagune même. Peut-être même était-ce un lac d'eau douce. Le Jourdain, en

bitatores urbium et cuncta terræ virentia.

26. Respiciensque uxor ejus post se, versa est in statuam salis.

Luc. 17. 32.

tants des villes, et toute la verdure de la terre.

26. Et la femme de Lot, regardant derrière elle, fut changée en statue de sel.

---

sortant de ce lac, mais avec un volume d'eau beaucoup moins considérable qu'il n'y était entré, pouvait, suivant cette seconde hypothèse, arroser, sans l'inonder toutefois, et féconder la grande plaine qui devint plus tard la lagune et la Sebkhah. Réparties de tous côtés au milieu de cette plaine, ses eaux pouvaient fort bien s'épuiser et se perdre à la longue en se subdivisant dans d'innombrables petits canaux subdivisés eux-mêmes en rigoles, et soumises, par conséquent, à des infiltrations continues et à une évaporation incessante sous cette zone réellement torride. Il en aurait donc été dès lors à peu près comme aujourd'hui, où il a été constaté par des observations et des calculs qui ne laissent aucun doute, que les eaux amenées à la mer Morte par le Jourdain et autres affluents et celles qui en sortent par l'évaporation se font équilibre. En résumé, dans l'une et dans l'autre de ces deux hypothèses, la vallée de Siddim ou la Pentapole, arrosée jadis par le Jourdain, comme l'affirment les livres saints, s'est bien effectivement ensuite affaissée, à la suite de l'embrasement des villes coupables, pour former soit le bassin complet de la mer Morte, soit seulement la lagune méridionale. — Quant à l'emplacement de chacune de ces villes, rien n'oblige de le chercher, avec plusieurs savants, sous les eaux du lac Asphaltite ; elles devaient plutôt, ce semble, occuper les contours de la vallée qui a été engloutie, afin d'être plus rapprochées des sources qui pouvaient jaillir des montagnes voisines, et d'avoir, en outre, une position plus forte et plus saine. La plus importante d'entre elles, Sodome, en hébreu Sedom, a conservé son nom dans celui de la montagne dite *Djebel es-Sdoum* ou *Djebel el-Melah* (montagne du Sel), qui s'élève vers l'extrémité sud-ouest de la mer Morte. Elle devait être située, dit M. Guérin, sur les côteaux qui garnissent la pointe nord de cette montagne. Nous avons déjà parlé de la situation de Ségor ou Tsohar. Mgr Mislin, s'appuyant sur un passage de Josèphe, *Guerre* IV, 8, place Gomorrhe à l'extrémité méridionale de la mer Morte, sur la rive orientale. On n'a pas de données particulières sur la situation des deux autres villes, Adama et Seboïm. — La catastrophe dans laquelle ont péri les villes maudites n'est pas restée ignorée des païens : il en est fait mention par Strabon, Tacite et Solin Polyhistor. Le premier l'attribue à des feux souterrains, les deux autres à la foudre. — Sur la mer Morte et ses environs voyez V. Guérin, *la Terre sainte* (2e part.), p. 287 et suiv. ; Mgr Mislin, *les Saints Lieux*, t. III, p. 211 et suiv. (3e éd.).

26. — *Respiciensque uxor ejus post se.* L'expression du texte indique assez clairement qu'elle allait après lui : « Et sa femme regarda de derrière lui ». L'affection qu'elle conservait pour Sodome et le regret de ce qu'elle y avait laissé, joints à une curiosité vicieuse et à un défaut de foi, la portèrent à tourner ses regards du côté de cette ville pour voir ce qui se passait et s'assurer par ses propres yeux si le châtiment éclaterait tel qu'elle l'avait entendu annoncer. C'est ainsi que l'a compris l'auteur de la Sagesse, x, 7, qui appelle cette femme « une âme incroyante ». Dans l'Evangile, le Sauveur après avoir parlé de son dernier avènement, qui doit surprendre les hommes lorsqu'ils y penseront le moins : « En ce jour-là, dit-il, celui qui sera sur la maison et ses meubles dans le logis, qu'il ne descende pas pour les emporter ; et celui qui sera dans les champs, que semblablement il ne retourne pas en arrière ». Et il conclut : « Souvenez-vous de la femme de Lot » (Luc XVII, 31, 32) ; comme s'il disait : N'imitez pas ses retardements et sa lenteur à s'enfuir ; ne regardez pas derrière vous en regrettant ce que vous avez quitté. La défense faite plus haut : « Ne regarde pas derriere toi », ne doit donc pas se prendre dans un sens exclusivement littéral ; mais elle doit pourtant se prendre aussi dans ce sens. — *Versa est in statuam salis.* L'hébreu à la lettre : « et elle fut », ou « elle devint une statue de sel ». Il faut entendre par là, non qu'elle ait été métamorphosée, à prendre cette expression dans le sens mythologique, en une pareille statue, mais que, surprise et tuée par les vapeurs embrasées dont la tempête de feu et de soufre remplissait l'atmosphère, elle fut pénétrée et incrustée de matières salines et bitumineuses de manière à présenter l'aspect d'une véritable statue de sel, qui, s'étant durcie sous l'action de ces matières, est restée dans l'état où l'avait saisie le fléau de la justice vengeresse : si bien qu'après plusieurs siècles l'auteur de la Sagesse pouvait encore la donner comme un monument toujours subsistant d' « une âme incroyante ». Le phénomène qui eut lieu fut

27. Or Abraham, se levant le matin, et venant où il avait été auparavant avec le Seigneur,

28. Regarda Sodome et Gomorrhe, et toute la terre de cette région ; et il vit des cendres montant de la terre comme la fumée d'une fournaise.

29. Lors donc que Dieu détruisit les villes de cette région, il se souvint d'Abraham, et il délivra Lot de la ruine des villes où il avait habité.

30. Et Lot monta de Ségor, et demeura dans la montagne, et ses deux

27. Abraham autem consurgens mane, ubi steterat prius cum Domino,

Sup. 18. 1,

28. Intuitus est Sodomam et Gomorrham, et universam terram regionis illius ; viditque ascendentem favillam de terra quasi fornacis fumum.

29. Cum enim subverteret Deus civitates regionis illius, recordatus Abrahæ, liberavit Lot de subversione urbium in quibus habitaverat.

30. Ascenditque Lot de Segor, et mansit in monte, duæ quoque filiæ

---

donc une espèce de pétrification, ou quelque chose d'analogue à un embaumement. On sait que le principal ingrédient que les Egyptiens employaient pour embaumer était le sel de nitre (les pauvres ne se servaient pas d'autre chose), ou l'asphalte et le bitume. L'asphalte a la propriété de dessécher l'humidité des corps et de les durcir comme des statues ; et on montre dans quelques cabinets des corps pétrifiés dans les sables nitreux de l'Arabie, sans qu'on y ait employé aucune autre drogue. On sait aussi que maintenant encore les objets qui sont dans le voisinage de la mer Morte se recouvrent bientôt, par l'effet de son évaporation salsugineuse, d'une couche de sel. Le corps de la femme de Lot, dans l'état où l'avaient mis ces matières salines, pouvait aussi bien être appelé une « statue de sel » que la mer Morte elle-même la « mer de Sel », et que les corps embaumés des Egyptiens sont appelés par les auteurs grecs des « corps salés ». Ainsi le fait rapporté ici peut se concevoir sans même qu'il soit nécessaire d'y voir un miracle proprement dit. Cfr D. Calmet, *Dissert. sur la ruine de Sodome*, etc. — Cette statue de sel existe-t-elle encore ? Il n'y en a guère d'apparence. « Le monument que l'on voit encore à l'extrémité sud-ouest de la mer Morte, dit Mgr Mislin, n'est pas une statue : c'est une colonne qui a environ quarante pieds de hauteur... Le 26 avril 1848, M. Lynch et le Dr Anderson montèrent jusqu'auprès de la colonne, qu'ils trouvèrent formée d'une roche de sel recouverte de carbonate calcaire ; la partie antérieure est arrondie, tandis que par derrière elle a la forme d'une pyramide » (*Saints Lieux*, t. III p. 290).

27. — *Abraham autem consurgens mane ubi steterat...* D'après l'hébreu : « Et Abraham se leva le matin » pour se rendre « vers le lieu où il s'était arrêté devant la face de Jéhovah ». Inquiet de savoir quel avait été le résultat de la divine enquête sur Sodome et le sort de cette ville, ainsi que de tout le reste de la Pentapole, il se transporta de grand matin à l'endroit où la veille il avait eu avec Dieu l'entretien que nous avons vu, et d'où il pouvait apercevoir cette malheureuse contrée.

28. — *Intuitus est Sodomam... quasi fornacis fumum.* Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et il regarda sur la face de Sodome et de Gomorrhe, et sur toute la face de la terre du cercle ; et il vit, et voilà que montait la fumée de la terre comme la fumée de la fournaise ». C'était l'effet du terrible incendie qui dévorait la Pentapole.

29. — *Cum enim subverteret...* L'hébreu à la lettre : « Et il advint » ou « il advint donc, lorsque Dieu détruisit les villes du cercle, que Dieu se souvint d'Abraham et qu'il renvoya Lot du milieu du renversement, lorsqu'il renversa les villes dans lesquelles habitait Lot ». L'Ecriture donne clairement à entendre par là que si Dieu ne voulut pas envelopper Lot dans la ruine des villes réprouvées, ce fut moins à cause de ses vertus, quoique saint Pierre l'appelle « juste », (II Petr. II, 7), qu'en considération d'Abraham, dont la pensée et le désir, quoiqu'il n'eût pas nommé son neveu dans la prière qu'il lui avait faite, lui était connu. La délivrance de Lot est attribuée à *Elohim* (Dieu) comme étant une œuvre du « juge de toute la terre » (ci-dess. XVIII, 25), et non à Jéhovah, le Dieu de l'alliance, à laquelle Lot n'appartenait pas.

3° Les deux filles de Lot ; origine des Moabites et des Ammonites, ℣℣. 30-38.

30. — *Timuerat enim manere in Segor.* Une pareille crainte, après l'assurance que Dieu lui avait donnée d'épargner cette ville lorsque lui-même la lui avait demandée pour refuge, est aussi peu honorable à Lot qu'elle est injurieuse à Dieu. Mais Lot se montre ici comme ailleurs, faible, irrésolu et inconsé-

ejus cum eo (timuerat enim manere in Segor) et mansit in spelunca ipse, et duæ filiæ ejus cum eo.

filles avec lui (car il craignait de demeurer à Ségor, et il demeura dans une caverne, et ses deux filles avec lui.

31. Dixitque major ad minorem: Pater noster senex est, et nullus virorum remansit in terra qui possit ingredi ad nos juxta morem universæ terræ.

31. Et la plus âgée dit à la plus jeune : Notre père est vieux, et il n'est resté sur la terre aucun homme qui puisse s'approcher de nous selon la coutume universelle.

32. Veni; inebriemus eum vino, dormiamusque cum eo, ut servare possimus ex patre nostro semen.

32. Viens, enivrons-le avec du vin, et dormons avec lui, afin que nous puissions avoir de notre père une postérité.

33. Dederunt itaque patri suo bibere vinum nocte illa. Et ingressa est major, dormivitque cum patre ; at ille non sensit, nec quando accubuit filia, nec quando surrexit.

33. Elles donnèrent donc du vin à boire à leur père cette nuit-là ; et l'aînée entra, et dormit avec son père ; mais lui ne sentit ni quand sa fille se coucha ni quand elle se leva.

34. Altera quoque die dixit major ad minorem : Ecce dormivi heri cum patre meo, demus ei bibere vinum etiam hac nocte, et dormies cum eo, ut salvemus semen de patre nostro.

34. Et le jour suivant l'aînée dit à la plus jeune : Voilà que j'ai dormi hier avec mon père ; donnons-lui encore du vin à boire cette nuit, et tu dormiras avec lui, afin que nous ayons une postérité de notre père.

35. Dederunt etiam et illa nocte patri suo bibere vinum, ingressaque minor filia, dormivit cum eo ; et ne

35. Et cette nuit encore elles donnèrent du vin à boire à leur père ; et la plus jeune fille entra, et dormit avec

---

quent. Il en résulte qu'il est réduit à n'être plus avec ses filles qu'un pauvre habitant de cavernes. C'est à quoi aboutit le choix que, ne consultant que ses sens, il a fait de Sodome pour demeure. Il ne lui reste plus, pour complément de ce drame lugubre, qu'à être deshonoré par ses filles. — *In spelunca.* En hébreu, « dans la caverne », avec l'article, qui, selon Keil et Dillmann, est ici simplement générique, avec le même sens que « dans une caverne ». Cependant Dillmann fait observer qu'il peut être question d'une caverne déterminée, à laquelle la tradition rattachait ce récit, ce qui me semble plus probable.

31. — *Pater noster senex est :* « notre père est vieux », de sorte qu'il ne se remariera plus et n'aura plus d'enfants. — *Et nullus virorum remansit*... Plus exactement d'après l'hébreu : « et il n'y a pas d'homme sur la terre pour s'approcher de nous selon la voie », l'usage, la coutume, « de toute la terre ». Elle ne veut pas dire qu'il ne soit resté aucun homme sur la terre, comme si elle croyait que tout le genre humain a péri dans la catastrophe de la Pentapole, mais qu'il n'y en a plus pour les épouser, étrangères qu'elles sont devenues au monde entier, dont il ne reste plus pour elles que cette solitude. La suite du discours montre assez que le mal qu'elle veut prévenir, ce n'est pas l'extinction du genre humain en générale mais seulement celle de sa famille. L'expédient auquel elle a recours pour cela n'est que trop digne de Sodome, quoique l'espèce de bonne intention et de bonne foi qu'elle paraît y mettre, ainsi que sa sœur, en diminue un peu l'horreur. Quant à Lot, il peut alléguer pour excuse à son double inceste l'état d'ivresse dans lequel il l'a commis : mais il faut avouer que cette double ivresse elle-même n'est guère excusable.

32. — *Ut servare possimus ex patre nostro semen.* L'hébreu à la lettre : « et vivificemus ex patre nostro semen », procurons-nous de notre père une postérité.

33. — *At ille non sensit,* non cognovit, *nec quando accubuit filia :* il n'en eut pas de connaissance distincte à cause de son état d'ivresse ; *nec quando surrexit,* soit qu'il fût encore ivre, soit qu'il dormît.

lui ; et lui encore ne sentit ni quand elle se coucha ni quand elle se leva.

36. Les deux filles de Lot conçurent donc de leur père.

37. Et l'aînée enfanta un fils, et l'appela du nom de Moab : il est le père des Moabites jusqu'au jour présent.

38. La seconde enfanta aussi un fils, et l'appela du nom d'Ammon, c'est-à-dire, fils de mon peuple : il est le père des Ammonites jusqu'aujourd'hui.

tunc quidem sensit quando concubuerit, vel quando illa surrexerit.

36. Conceperunt ergo duæ filiæ Lot de patre suo.

37. Peperitque major filium, et vocavit nomen ejus Moab ; ipse est pater Moabitarum usque in præsentem diem.

38. Minor quoque peperit filium, et vocavit nomen ejus Ammon, id est, filius populi mei ; ipse est pater Ammonitarum usque hodie.

---

37. — *Et vocavit nomen ejus Moab...* Les filles de Lot regardent si peu leur action comme infâme et déshonorante qu'elles en perpétuent le souvenir dans les noms qu'elles donnent aux fils qui en sont les fruits. מוֹאָב *Moab* est pour מֵאָב, *ex patre,* et signifie : issu *du père* ; comme l'indiquent déjà les Septante par leur addition : λέγουσα· Ἐκ τοῦ πατρός μου, ainsi que le rapprochement des versets 32, 34 et 36, et que le met hors de doute l'analogie du nom בֶּן־עַמִּי *Ben-hammi,* identique à עַמּוֹן, c'est-à-dire, comme l'interprètent encore les Septante : Υἱὸς γένους μου. En effet, selon Delitzsch, עַמּוֹן, *rejeton du peuple,* est avec עַם, *peuple,* dans le même rapport que אַגְמוֹן, *jonc,* proprement : *rejeton de l'étang,* avec אָגָם, *étang.* — Le rationalisme n'a pas manqué de donner ce récit pour une invention de la haine nationale des Israélites contre les Moabites et les Ammonites. Mais l'origine des enfants de Juda, la plus importante des tribus d'Israël, n'est guère plus honorable ; et cependant en est-elle moins racontée dans ce même livre ? D'ailleurs cette accusation d'une critique antibiblique est déjà réfutée par le fait que, d'après le Deutéronome, II, 9, 19, Israël avait reçu la défense d'enlever à ces deux peuples leur territoire, parce qu'ils descendaient de Lot, et que ce n'est qu'ensuite de leur conduite hostile envers Israël qu'ils furent déclarés incapables d'être admis dans l'assemblée du Seigneur, Deut. XXIII, 4 et seq. — Il n'est plus question désormais de Lot. Complètement séparé d'Abraham, il n'a plus aucune importance pour l'histoire sainte, de sorte qu'il n'est pas même fait mention de sa mort. Il n'y a que ses descendants qui, dans la suite des temps entrent souvent en contact avec les Israélites ; et c'est afin que leur conduite envers eux pût être convenablement appréciée que leur origine a été racontée ici.

CHAPITRE XX.

Sara est enlevée par Abimélech, puis rendue à Abraham, ℣℣. 1-18.

1. Profectus inde Abraham in terram australem habitavit inter Cades et Sur ; et peregrinatus est in Geraris.

2. Dixitque de Sara uxore sua : Soror mea est. Misit ergo Abimelech, rex Geraræ, et tulit eam.

3. Venit autem Deus ad Abimelech per somnium nocte, et ait illi : En morieris propter mulierem quam tulisti ; habet enim virum.

4. Abimelech vero non tetigerat eam, et ait : Domine, num gentem ignorantem et justam interficies ?

1. Abraham, étant parti de là vers la région méridionale, habita entre Cadès et Sur, et pérégrina autour de Gérare.

2. Et il dit de Sara sa femme : C'est ma sœur. Abimélech, roi de Gérare, envoya donc, et l'enleva.

3. Mais Dieu vint en songe, la nuit, vers Abimélech, et lui dit : Voilà que tu mourras à cause de la femme que tu as enlevée ; car elle a un mari.

4. Or Abimélech ne l'avait pas touchée, et il dit : Seigneur, ferez-vous mourir un peuple ignorant et juste?

---

18. *Sara est enlevée par Abimélech, puis rendue à Abraham,* xx.

1. — *Profectus inde Abraham...* Il partit soit pour chercher de meilleurs pâturages, soit pour n'avoir plus sous les yeux la scène de désolation, trop pénible à son cœur, que présentait la Pentapole. Il s'en éloigna très peu de temps après la catastrophe. — *In terram australem :* « vers la terre du midi », comme ci-dess. xii, 9 ; xiii, 1. D'après le chap. xiii, 18, Abraham avait fixé son séjour à Hébron. Pour la partie septentrionale de la terre de Chanaan, le midi désigne surtout ce qui forma plus tard le territoire de Juda ; mais au point de vue du pays même de Juda, et par conséquent aussi d'Hébron, c'est la contrée qui s'étend de là vers l'Arabie Pétrée, l'Egypte et la côte occidentale de la Méditerranée. — *Habitavit inter Cades et Sur.* Sur « Cades » voy. plus haut ch. xiv, 7, et sur Sur. xvi, 7. — *Et peregrinatus est in Geraris.* Les ruines de « Gerare » ont été retrouvées dans ces derniers temps, sous le nom de *Khirbet el Gerar,* par Rowlands, à trois lieues au sud-est de Gaza, dans le voisinage d'un torrent large et profond qni porte le nom de *Gourf el Gerar.* C'était la plus méridionale des cinq villes des Philistins, non loin de Bersabée.

2. — *Misit ergo Abimelech... ;* c'est-à-dire : Abimélech envoya de ses gens pour enlever Sara, afin d'en faire sa femme. C'était peut-être, selon Delitzsch et Keil, moins à cause de sa beauté, qui à l'âge de 90 ans où elle était alors, ne devait plus être si attrayante, que pour s'allier à un riche prince nomade tel qu'Abraham. Aussi ne lisons-nous pas que dans cette occasion, comme lorsque la même aventure lui était arrivée en Egypte, la beauté de Sara ait été vantée à Abimélech. Cependant la précaution même qu'Abraham croit encore devoir prendre montre assez clairement qu'elle n'avait pas disparu de manière à lui ôter tout sujet de crainte. Cfr ci-dess. xii, 11. On croit généralement qu'Abimélech était un nom commun aux rois de Gérare, à peu près comme Pharaon à ceux d'Egypte, ce qui n'empêchait pas que chacun d'eux n'eût encore son nom particulier. Cependant cette opinion est contestée par Dillmann. Voy. ci-apr. xxvi, 1.

3. — *Venit autem Deus ad Abimelech...* On voit par là et par ce qui suit que ce roi connaissait et craignait le vrai Dieu, qu'il aimait la justice et avait le crime en horreur. Dans le temps d'Abraham, l'oubli de Dieu et le désordre n'étaient pas encore universels dans la terre de Chanaan. — *En morieris.* A la lettre dans le texte : « Voici que tu es mort », que tu vas mourir, être puni de mort. — *Habet enim virum.* Proprement d'après l'hébreu : « elle appartient à un maître », à un mari.

4. — *Abimelech vero non tetigerat eam.* Dieu l'en avait empêché par une maladie, comme il résulte des versets 6 et 17. — *Num gentem ignorantem et justam interficies ?*

5. Ne m'a-t-il pas dit : C'est ma sœur ? et ne m'a-t-elle pas dit : C'est mon frère? J'ai fait cela dans la simplicité de mon cœur et la pureté de mes mains.

6. Et Dieu lui dit : Je sais bien que tu as agi avec un cœur simple; et c'est pourquoi je t'ai préservé, pour que tu ne péchasses pas contre moi, et je ne t'ai pas permis de la toucher.

7. Maintenant donc rends cette femme à son mari, parce que c'et un prophète et il priera pour toi et tu vivras; mais si tu ne veux pas la rendre, sache que tu mourras de mort et tout ce qui est à toi.

8. Et aussitôt Abiméléch se levant pendant la nuit appela tous ses serviteurs et redit toutes ces paroles à leurs oreilles, et tous ces hommes furent saisis de frayeur.

5. Nonne ipse dixit mihi : Soror mea est? et ipsa ait : Frater meus est; in simplicitate cordis mei, et munditia manuum mearum, feci hoc.

6. Dixitque ad eum Deus : Et ego scio quod simplici corde feceris; et ideo custodivi te, ne peccares in me, et non dimisi ut tangeres eam.

7. Nunc ergo redde viro suo uxorem, quia propheta est ; et orabit pro te, et vives ; si autem nolueris reddere, scito quod morte morieris tu, et omnia quæ tua sunt.

8. Statimque de nocte consurgens Abimelech, vocavit omnes servos suos; et locutus est universa verba hæc in auribus eorum, timueruntque omnes viri valde.

L'hébreu . « Est-ce que tu tueras aussi une nation juste » ? Il semble faire allusion au châtiment de celles de la Pentapole.

5. — *In simplicitate,* in integritate, *cordis mei...* Il parle au point de vue de l'usage de ce temps-là, qui permettait la polygamie.

6. —*Dixitque ad eum Deus.* L'hébreu ajoute encore : « en songe », comme au verset 3. — *Et ego scio quod simplici corde feceris.* Dieu accepte son excuse comme juste pour l'essentiel. Cependant en lui déclarant que ce sera aux prières d'Abraham qu'il devra sa guérison, il lui donne assez à entendre qu'il lui a fait injure en enlevant Sara, quand même elle n'eût été que sa sœur. Keil fait remarquer la gradation qui est observée dans l'emploi des noms divins. D'abord au v. 3, אֱלֹהִים (*Elohim* sans article), la *divinité* en général apparaît en songe à Abiméléch ; celui-ci reconnaît dans celui qui lui est apparu אֲדֹנָי (*Adonaï*), le *Seigneur*, c'est-à-dire *Dieu* ; sur quoi le narrateur fait parler avec lui הָאֱלֹהִים (*Haëlohim* avec l'article) le *Dieu* personnel. Cette gradation dans les noms répond à celle qui a lieu dans la connaissance de plus en plus claire et précise que le roi acquiert de celui qui lui parle.

7. — *Quia propheta est* : « car il est prophète ». L'esprit de prophétie s'est montré présent dans l'Écriture dès le commencement : mais c'est ici que le nom de *prophète* paraît pour la première fois. Le mot hébreu que nous rendons ainsi avec les Septante et la Vulgate, נָבִיא NABI, de נָבָא, *bouillonner, sourdre, se répandre,* en parlant de la parole inspirée (comme en grec ῥέω, *couler,* d'où ῥῆσις, ῥῆμα, *parole*), signifie *celui qui bouillonne* de cette parole, l'homme *inspiré*. Abraham était prophète comme ayant reçu la révélation divine et étant entré par là dans d'étroits rapports avec Dieu, ceux d'un ami et d'un protégé, de sorte que, comme ses injures trouvaient en lui un vengeur, son intercession était aussi très puissante auprès de lui. Dieu relève ainsi Abraham aux yeux d'Abiméléch et veut que ce prince doive son salut à ses prières, afin de lui apprendre à le vénérer et de l'empêcher de conserver aucun ressentiment du procédé dont il avait à se plaindre. — *Et vives.* Le verbe est à l'impératif en hébreu : « et vis » ! Ce tour est bien plus vif.

8. — *Statimque de nocte consurgens Abimelech.* D'après l'hébreu : « Et Abiméléch se leva de grand matin ». — *Vocavit omnes servos suos,* tous ses courtisans. C'est encore un trait du caractère de ce roi craignant Dieu de ne pas faire difficulté de s'humilier devant ses courtisans en leur communiquant l'avertissement divin qui lui a été donné. La manière dont cette communication est reçue ne prouve guère moins en faveur de sa maison et de sa cour.

9. Vocavit autem Abimelech etiam Abraham, et dixit ei : Quid fecisti nobis? quid peccavimus in te, quia induxisti super me et super regnum meum peccatum grande? quæ non debuisti facere, fecisti nobis.

10. Rursumque expostulans, ait : Quid vidisti, ut hoc faceres?

11. Respondit Abraham : Cogitavi mecum, dicens : Forsitan non est timor Dei in loco isto, et interficient me propter uxorem meam;

12. Alias autem et vere soror mea est, filia patris mei, et non filia matris meæ, et duxi eam in uxorem.

Sup. 12. 13.

9. Or Abimélech appela aussi Abraham et lui dit : Que nous as-tu fait? En quoi t'avons-nous offensé, pour amener sur moi et sur mon royaume un grand crime? Tu nous a fait ce que tu n'aurais pas dû faire.

10. Et demandant de nouveau il dit : Qu'avais-tu en vue pour agir ainsi?

11. Abraham répondit : J'ai pensé en moi-même disant : Peut-être il n'y a pas de crainte de Dieu en ce lieu, et ils me tueront à cause de ma femme.

12. D'ailleurs elle est vraiment ma sœur, fille de mon père, mais non fille de ma mère, et je l'ai prise pour femme.

---

9. — *Vocavit autem Abimelech etiam Abraham...* Tout en se conformant ponctuellement aux ordres du ciel, Abimélech ne laisse pas de faire franchement et librement, quoique amicalement, à Abraham les reproches qu'il lui paraît mériter. Il les lui fait, ce semble, en présence de sa cour, tant pour se justifier devant ses sujets que parce que ce n'est pas seulement lui-même, mais encore sa maison et son royaume que la dissimulation ou la feinte dont il a usé a mis en danger. L'unité qu'il met entre lui et tout son peuple mérite aussi d'être remarquée, et forme un nouveau trait à sa louange. — *Peccatum grande.* Le péché est considéré ici non seulement en lui-même, mais encore dans ses suites, dans les châtiments qu'il entraîne. On voit l'horreur que lui cause l'adultère, qui en effet a toujours été regardé comme un grand crime, même sous la simple loi de nature. — *Quæ non debuisti facere fecisti nobis.* L'hébreu à la lettre : « opera quæ non fiunt », quæ fieri non debent, « fecisti mecum ». Nous disons de même familièrement : On ne fait pas des choses pareilles, pour dire qu'on ne doit pas les faire.

10. — *Rursumque expostulans... ut hoc faceres?* Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et Abimélech dit à Abraham : Qu'as-tu vu, que tu as fait, » ou « pour que tu aies fait cette chose-là » ? qu'as-tu remarqué qui ait pu te donner sujet de la faire? Y a-t-il eu de notre part quelque chose qui y ait donné lieu, qui l'ait motivée? Ce sens me paraît plus simple et plus naturel que celui que donnent Delitzsch, Keil et Dillmann : qu'avais-tu en vue, quelle était ton intention en agissant ainsi? On pourrait même dire que l'historien résume ici, selon son usage, ce qu'il vient de raconter, et traduire le commencement de ce verset : « Abimélech dit donc à Abraham », etc.

11. — *Cogitavi mecum dicens.* C'est l'explication de l'hébreu : « Quia dixi », scil. intra me. — *Forsitan non est timor Dei in loco isto.* Le mot du texte que la Vulgate rend par « forsitan » est רַק, *seulement,* que Knobel et Delitzsch expliquent par : « seulement » ceci, et non autre chose, *sûrement,* signification révoquée en doute par Dillmann, qui maintient ici l'ordinaire : *seulement,* qu'il explique par *du moins.* Cependant l'autre explication, qui revient à peu près à celle de la Vulgate, convient mieux au contexte. La ruine récente de Sodome, en venant s'ajouter à tout ce que son expérience lui avait déjà appris de la corruption répandue dans ces contrées, avait sans doute contribué pour sa part à lui faire porter ce jugement; et la connaissance qu'Abimélech et ses gens, de leur côté, ne pouvaient manquer d'avoir de toutes ces choses, en le leur rendant concevable, adoucissait beaucoup ce qu'il aurait eu de blessant pour eux.

12. — *Alias autem et vere soror mea est...* Anciennement chez presque tous les peuples, les mariages entre frères et sœurs, du moins d'un côté seulement, étaient permis. Philon, *De special. legib.,* remarque que Solon, législateur des Athéniens, les avait permis entre les frères et sœurs de même père, mais non de même mère. Mais cela fut ensuite défendu par des lois très expresses. Lycurgue, législateur des Lacédémoniens, avait au contraire permis les mariages entre les frères et sœurs utérins, et prohibé ceux des enfants d'un même père. Achille Tatius re-

13. Or après que Dieu m'a fait sortir de la maison de mon père, je lui ai dit : Tu me feras cette amitié : en quelque lieu que nous allions, tu diras que je suis ton frère.

14. Abimélech prit donc des brebis et des bœufs et des serviteurs et des servantes, et il les donna à Abraham, et il lui rendit Sara sa femme ;

15. Et il dit : La terre est devant vous, habitez où il vous plaira.

16. Mais il dit à Sara : Voilà que j'ai donné à ton frère mille pièces d'argent, afin que tu aies un voile sur les

13. Postquam autem eduxit me Deus de domo patris mei, dixi ad eam : Hanc misericordiam facies mecum : In omni loco, ad quem ingrediemur, dices quod frater tuus sim.

Infra 21. 23.

14. Tulit igitur Abimelech oves et boves, et servos et ancillas, et dedit Abraham : reddiditque illi Saram uxorem suam,

15. Et ait : Terra coram vobis est, ubicumque tibi placuerit, habita.

16. Saræ autem dixit : Ecce mille argenteos dedi fratri tuo, hoc erit tibi in velamen oculorum ad omnes qui

---

marque que les Phéniciens avaient anciennement, à l'égard de ces mariages, les mêmes coutumes que les Athéniens. Chez les Hébreux, ils devinrent plus tard, dans la législation mosaïque, l'objet d'une prohibition expresse.

13. — *Postquam autem eduxit me Deus...* L'hébreu : « Et il est advenu, quand Dieu m'a fait errer loin de la maison de mon père, que je lui ai dit..... » On sent percer dans cette expression : « quand Dieu m'a fait errer..., » le sentiment contenu d'une pénible pérégrination, comme d'une situation très critique. Selon Keil, Abraham ne peut pas parler à Abimélech de *Jéhovah,* le Dieu qui a fait alliance avec lui, encore moins lui apprendre qu'il lui a promis la terre de Chanaan : il ne le désigne que sous le nom général d'ELOHIM, *Dieu,* d'après les ordres duquel il est errant loin de la maison paternelle ; mais cette raison est combattue par Delitzsch. Il y en a qui ont cru trouver dans la manière dont s'exprime Abraham, et surtout dans le pluriel du verbe הִתְעוּ, proprement : *ont fait errer,* une accommodation au point de vue polythéiste d'Abimélech. Mais rien n'indique qu'Abimélech fût polythéiste, et Delitzsch fait observer que cette construction avec אֱלֹהִים se rencontre dans des endroits qui excluent toute pensée d'une accommodation ou d'un rapport polythéiste, savoir, ci-après xxxv, 7 ; II Sam. (Vulg. Reg.) vii, 23. Cfr Deut. iv, 7 ; Jos. xxiv, 19, etc. Le plus simple et le plus naturel est de dire avec Rosenmüller que le pluriel du verbe a été attiré par la forme plurielle du sujet. On trouve même l'adjectif pluriel קְדֹשִׁים joint à אֱלֹהִים employé comme nom du Dieu d'Israel, Jos. xxiv, 19.

14. — *Tulit igitur Abimelech oves...* Il est satisfait des explications d'Abraham, et veut réparer par ces présents l'injure involontaire qu'il a faite à lui et à Sara.

15. — *Et ait : Terra coram vobis est...* D'après l'hébreu : « Et Abimélech dit : Voici que ma terre est devant toi : où il sera bon à tes yeux, habite », établis ta demeure.

16. — *Ecce mille argenteos dedi fratri tuo...* Il y a dans l'expression « à ton frère », au lieu de « à ton mari », une ironie visible. La somme dont il s'agit, « mille pièces d'argent » ou mille sicles, était considérable pour ce temps-là, quoiqu'il soit difficile d'en déterminer la valeur d'une manière exacte. Selon Bœkh, *Metrolog. Untersuch.*, p, 40, 56), le sicle pesait 274 grains de Paris, et Munk (*Palest.*, p. 402) estime qu'en monnaie il pouvait valoir environ 3 fr. 10 c., ce qui donnerait pour 1000 sicles environ 3100 francs. Mais la valeur du sicle n'a pas été constamment la même ; elle a varié avec les temps. Selon Knobel, Keil et autres, ces mille sicles ne doivent pas s'entendre d'un don particulier en argent fait à Abraham pour Sara : c'est la valeur approximative des présents en troupeaux et en esclaves déjà mentionnés. Dillmann oppose à cette explication qu'on ne voit pas à quoi bon une pareille évaluation, qui aurait en effet quelque chose d'un peu étrange, et que d'ailleurs ces présents étaient pour Abraham, afin de l'apaiser et de l'honorer, tandis que celui des mille sicles a un but particulier qui va être énoncé ; à quoi Keil réplique que cela est en contradiction directe avec le texte, d'après lequel le présent est fait non à Sara, mais *à son frère.* Il est difficile de décider la question. Abimélech poursuit : *Hoc erit tibi in velamen oculorum ad omnes qui tecum sunt.* C'est à peu près le sens de l'hébreu, qui peut se rendre ainsi à la lettre : « Voici que c'est pour toi une couverture

tecum sunt, et quocumque perrexeris; mementoque te deprehensam.

17. Orante autem Abraham, sanavit

yeux devant tous ceux qui sont avec toi et en quelque lieu que tu ailles, et souviens-toi que tu as été prise.

17. Or Abraham pria, et Dieu guérit

---

des yeux », ou « un voile sur les yeux », quelque chose pour t'engager à les fermer sur ce qui t'est arrivé, une satisfaction, une réparation « pour tous ceux », ou « à l'égard de tous ceux qui sont avec toi », de toutes les personnes de ta maison, à qui il a pu facilement venir à la pensée qu'il a été fait une brèche à ton honneur et à ta vertu, que tu n'es pas sortie de chez moi pure comme tu y étais entrée. Selon Dillmann il faudrait ainsi traduire le texte : « Voici que c'est pour toi une couverture des yeux à tous ceux qui sont avec toi ; » c'est-à-dire, comme il l'explique, ce présent est fait pour toi, afin de fermer les yeux de tes gens sur ce qui s'est passé. Accepté par *ton frère,* il sera entre ses mains un aveu du tort que j'ai eu à ton égard, et un témoignage que dans ma maison ton honneur est resté intact. Ainsi, d'après ce commentateur, c'est à l'entourage de Sara que le roi, par son présent, veut faire fermer les yeux ; il semble cependant que ce doit être d'abord et surtout à elle-même. Je préfère donc par ce motif l'explication précédente, qui est aussi celle de Keil. L'expression du texte rendue dans la Vulgate par « velamen oculorum » est כְּסוּת עֵינַיִם, *operimentum oculorum,* laquelle, rapprochée de Job. IX, 24 : כִּסָּה פְּנֵי פ׳, et de Gen. XXXII, 21 : כִּפֵּר פְּנֵי פ׳, *couvrir la face de quelqu'un,* lui faire fermer les yeux sur un tort qu'on a eu envers lui par un présent ou une autre satisfaction qu'on lui donne, s'explique très naturellement ici par une satisfaction, une réparation qu'Abimélech offre à Sara pour lui faire oublier le procédé dont il lui a donné involontairement sujet de se plaindre. La plupart prennent cette expression comme signifiant un *voile,* et font dire à Abimélech qu'il a donné mille sicles à Abraham pour acheter à Sara un voile qui fasse connaître à tous qu'elle est mariée et lui épargne à l'avenir de pareilles mésaventures. Mais, outre que c'eût été un voile un peu cher, il y aurait là beaucoup d'indélicatesse, et même une sorte d'insulte, qui ne s'accorde ni avec le caractère de ce prince ni avec le but de son discours, qui ne saurait être de désobliger, de blesser, avec Sara, celui aux prières duquel Dieu veut qu'il soit redevable de sa guérison. D'ailleurs si, pour se mettre à l'abri de tout danger, il eût suffi d'une recette si simple, Abraham et Sara auraient-ils eu besoin que le roi de Gerare la leur enseignât ? Ajoutez à cela que, selon l'observation de Gesenius, l'usage que supposent ces interprètes, d'après lequel les femmes mariées auraient seules porté des voiles, n'est nullement prouvé et qu'il est contraire aux mœurs de l'Orient. Il résulte de là, à mon avis, que cette explication est dépourvue de toute probabilité. Abimélech termine par ces mots, d'après la Vulgate, qui joint encore les premiers au membre de phrase précédent : *et quocumque perrexeris : mementoque te deprehensam,* scil. aliam ac te esse fingebas, uxorem nempe ejus quem dicebas fratrem. Mais dans le texte hébreu ce passage se lit ainsi : וְאֵת כֹּל וְנֹכָחַת, et est traduit par Keil : « et auprès de tous, tu es justifiée », proprement, « jugée », il t'est rendu justice. Au lieu de : « tu es justifiée », Gesenius traduit : « tu es convaincue », à savoir, de tort, signification dont le verbe hébreu serait susceptible, mais qui, selon l'observation de Dillmann, ne convient pas ici, où Abimélech ne veut pas faire de reproches. D'après Keil et Dillmann, וְנֹכָחַת est la seconde personne singulière féminine du parfait *niphal* de יָכַח, pour וְנוֹכַחַתְּ, à quoi Delitzsch objecte que dans ces sortes de formes les masoretes mettent toujours le daguesch doux, dont l'absence montre qu'ils ont pris נֹכַחַת comme participe. Selon lui וְנֹכַחַת est dit brièvement pour וְנֹכַחַת אַתְּ, ellipse dont il cite plusieurs exemples, mais que Keil trouve néanmoins extrêmement dure ici. Quoi qu'il en soit, le sens reste le même : c'est celui qui est donné plus haut par Keil, avec qui s'accordent Dillmann et Delitzsch. Quant au וְ qui précède le verbe, c'est le *vav* consécutif, qui peut se rendre par le *so* allemand, mais qui n'a pas de correspondant en français. Voy Ewald, *Lehrb.* § 344 *b*. Telle est l'explication qui me paraît de beaucoup la plus vraisemblable de ce passage très difficile.

17. — *Ancillasque ejus,* ses femmes de second rang. L'expression employée ici dans le texte, אָמָה, *servante,* diffère de celle du ℣. 14, שִׁפְחָה, qui désigne une servante esclave. — *Et pepererunt.* Il n'est pas nécessaire de ne rapporter qu'aux femmes l'expression du texte וַיֵּלֵדוּ, qui est au mas-

Abimélech et sa femme et ses servantes et elles enfantèrent.

18. Car le Seigneur avait clos chaque sein dans la maison d'Abimélech, à cause de Sara femme d'Abraham.

Deus Abimelech et uxorem, ancillasque ejus, et pepererunt.

18. Concluserat enim Dominus omnem vulvam domus Abimelech propter Saram uxorem Abrahæ.

---

culin, quoiqu'il ne soit pas vrai de dire que, s'il ne s'agissait que d'elles, il faudrait nécessairement וַתֵּלַדְנָה, la forme plurielle masculine de la troisième personne s'employant aussi pour le féminin (Voy. Ewald, *Lehrb.*, § 191 *b*); on peut aussi, avec Knobel et autres, l'entendre également d'Abimélech et traduire : « et ils engendrerent » ; ce qui est d'autant mieux fondé que ce roi était aussi malade, et sans doute d'une maladie analogue à celle de ses femmes, c'est-à-dire, le rendant impropre à la procréation des enfants, afin de protéger Sara contre toute entreprise de sa part. Il ne s'ensuit nullement de là que le verset suivant soit une addition de l'auteur Jéhoviste, qui aurait mal compris cette expression appartenant à une autre source. Une pareille hypothèse est d'autant moins admissible que, sans l'explication donnée par ce verset, celui-ci resterait tout à fait inintelligible, de sorte qu'une telle explication n'a jamais pu faire faute dans un document quelconque. Voy. Keil. Il est vrai cependant qu'elle semblerait indiquer qu'il ne s'agit ici que des femmes d'Abimélech, puisqu'elle ne se rapporte directement qu'à elles; mais on peut dire que, dans ce contexte, elle laisse sous-entendre ce qui concerne le roi lui-même.

18. — *Concluserat enim Dominus omnem vulvam domus Abimelech*, il en avait frappé de stérilité toutes les femmes, ce qui doit s'entendre, non de la seule impuissance d'enfanter, mais d'une totale inaptitude à la génération. Cette plaie, si grande dans les idées de ce temps-là, particulièrement en Orient, s'était déclarée aussitôt après l'enlèvement de Sara, de sorte qu'elle ne suppose nullement de sa part un long séjour dans la maison du roi. Selon Keil, le nom de *Jéhovah* (*Dominus* de la Vulgate), surtout rapproché de אֱלֹהִים Elohim et הָאֱלֹהִים HaÆlohim du verset précédent, est significatif : c'est le Dieu de l'alliance qui est intervenu pour empêcher ce qui aurait troublé ou anéanti son plan en ôtant à Abraham celle qui devait être la mère du fils qu'il lui avait tant promis, tandis que c'est simplement *Elohim*, la Divinité, qui fait cesser le fléau dont était affligée la maison d'Abimélech. Cet emploi si convenable des noms divins est déjà, d'après le même commentateur, une preuve que ce récit n'est pas un pendant élohistique et légendaire du récit jéhoviste du chap. XII, 14 et suiv. Une raison décisive contre cette conjecture critique se tire en outre du caractère tout spécial de l'aventure qui est ici racontée. A part la ressemblance générale, consistant en ce que dans les deux cas, Abraham s'étant cru obligé, pour mettre sa vie en sûreté, de faire passer sa femme pour sa sœur, elle est enlevée par le roi du pays où elle vient d'arriver avec lui, évènement dont la répétition dans deux cours différentes, à vingt-quatre ans d'intervalle, ne saurait étonner, si on considère les mœurs de ce temps-là, toutes les circonstances particulières sont complètement divergentes, comme un coup d'œil jeté sur les deux récits suffit pour en convaincre.

CHAPITRE XXI.

Naissance d'Isaac, ℣℣. 1-8. — Ismaël est chassé avec sa mère et s'établit dans le désert, ℣℣. 9-21. — Abimélech fait alliance avec Abraham, ℣℣. 22-34.

1. Visitavit autem Dominus Saram sicut promiserat, et implevit quæ locutus est.

Sup. 17. 19. 18. 10.

1. Or le Seigneur visita Sara, comme il l'avait promis, et il accomplit ce qu'il avait dit.

2. Concepitque, et peperit filium in senectute sua, tempore quo prædixerat ei Deus,

Gal. 4. 23. Hebr. 11. 11.

2. Et elle conçut et enfanta un fils dans sa vieillesse, au temps que le Seigneur lui avait prédit;

3. Vocavitque Abraham nomen filii sui, quem genuit ei Sara, Isaac :

3. Et Abraham appela son fils, que Sara lui avait engendré, du nom d'Isaac.

4. Et circumcidit eum octavo die, sicut præceperat ei Deus,

Sup. 17. 10. Matth. 1. 2.

4. Et il le circoncit le huitième jour, comme Dieu le lui avait ordonné.

5. Cum centum esset annorum ; hac quippe ætate patris, natus est Isaac.

5. Il était alors âgé de cent ans; car c'est lorsque son père avait cet âge que naquit Isaac.

6. Dixitque Sara : Risum fecit mihi

6. Et Sara dit : Dieu m'a donné

---

16. *Naissance d'Isaac,* xxi, 1-8.

1. — *Visitavit autem Dominus Saram.* Jéhovah visita Sara par son opération en lui donnant la vertu de devenir mère. *Visiter,* soit en personne, soit par des faveurs ou des châtiments, est une expression qui marque des interventions importantes de la providence divine, et qui se reproduit à travers toute l'Ecriture sainte.

2. — *Concepitque et peperit filium...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Sara conçut et enfanta à Abraham un fils en sa vieillesse », à savoir, d'Abraham, comme il paraît clairement par le texte hébreu, « à l'époque que lui avait dit Dieu », encore à Abraham, ci-dess. xvii, 21, et xviii, 14.

3. — *Vocavitque Abraham...* L'hébreu : « Et Abraham appela le nom de son fils, qui lui était né, que lui avait enfanté Sara, Isaac ». C'est le nom que Dieu lui-même avait destiné d'avance à cet enfant, ci-dess. xvii, 19.

5. — *Cum centum esset annorum...* L'hébreu plus à la lettre : « Et Abraham était âgé de cent ans lorsque lui naquit Isaac son fils ».

6. — *Risum fecit mihi Deus...* Il y a sans doute dans ces paroles une allusion au nom d'Isaac et aux circonstances qui s'y rattachent. Sara se rappelle en particulier son premier rire, auquel succède maintenant un rire bien différent, aussi différent que la cause même qui l'excite diffère de celle de l'autre. Le premier était un rire de doute et d'incrédulité; celui-ci est un rire d'admiration et de joie, dont Dieu a couronné sa foi. — *Quicumque audierit,* quiconque apprendra la faveur qu'il m'a faite, *corridebit mihi,* ou plus simplement d'après l'hébreu, « ridebit mihi », stupens et gratulabundus. Dans l'ivresse de la joie maternelle où est Sara, son discours s'élève et prend la forme et les couleurs de la poésie. Ce verset est un distique :

Dieu m'a préparé un rire ;
quiconque entendra rira vers moi ;

le suivant est un tristique, dans lequel l'expression poétique מִלֵּל, *eût dit,* est pour דִּבֵּר, et dont la traduction littérale est : « Et elle dit :

Qui eût dit à Abraham :
Sara allaite des fils :
car j'ai enfanté un fils à sa vieillesse.

sujet de rire et quiconque l'apprendra rira avec moi.

7. Et elle ajouta : Qui aurait cru qu'Abraham entendrait dire que Sara lui allaite un fils qu'elle lui a enfanté lorsqu'il était déjà vieux?

8. Or l'enfant crût et fut sevré, et Abraham fit un grand festin au jour de son sevrage.

9. Et Sara, ayant vu le fils d'Agar l'Égyptienne jouant avec Isaac son fils, dit à Abraham :

10. Chasse cette servante et son fils;

Deus; quicumque audierit, corridebit mihi.

7. Rursumque ait : Quis auditurum crederet Abraham, quod Sara lactaret filium, quem peperit ei jam seni?

8. Crevit igitur puer, et ablactatus est : fecitque Abraham grande convivium in die ablactationis ejus.

9. Cumque vidisset Sara filium Agar Ægyptiæ ludentem cum Isaac filio suo, dixit ad Abraham :

10. Ejice ancillam hanc, et filium

---

8. — *Ablactatus est.* L'âge auquel Isaac fut sevré n'est pas indiqué. Saint Jérôme partage l'opinion de ceux qui pensent que, d'après l'usage de ces anciens temps, ce fut à cinq ans. La durée totale de la vie étant alors plus longue que de nos jours, celle de l'enfance devait lui être proportionnée. Il paraît que du temps des Machabées les enfants restaient encore à la mamelle jusqu'à l'âge de trois ans. « Pendant trois ans je t'ai donné le lait », dit à un de ses fils la mère des sept frères immolés par Antiochus en haine de leur religion (II Mach. VII, 27). Le Coran, qui ordonne aux mères de s'acquitter par elles-mêmes de ce devoir, fixe l'âge de deux ans au moins pour le sevrage. — *Fecitque Abraham grande convivium...* Il célébra ce jour comme une fête de famille, ainsi que c'est encore aujourd'hui l'usage en Orient. L'hébreu מִשְׁתֶּה, proprement *potatio,* de même que le grec συμπόσιον, *compotatio*, semble indiquer que le vin était considéré comme formant la principale partie d'un festin.

17. ***Ismaël est chassé avec sa mère et s'établit dans le désert***, ***℣.*** **9-21.**

9. — *Cumque vidisset Sara... cum Isaac filio suo.* Ces derniers mots ne sont pas dans l'hébreu, où nous lisons seulement : « Et Sara vit le fils d'Agar l'Egyptienne, qu'elle avait enfanté à Abraham, qui riait ». Le mot מְצַחֵק, proprement, *riant,* a reçu différentes explications. Plusieurs, tels qu'Aben-Ezra, Gesenius, Knobel, le traduisent par « qui jouait, folâtrait » ; les Septante de même par παίζοντα, en ajoutant, comme la Vulgate : μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς. Selon Knobel, Dillmann et autres, Ismaël jouait, sautait, dansait, comme un jeune homme plein de vivacité, et c'est à cette vue que Sara, poussée par la jalousie maternelle, demande qu'il soit expulsé avec sa mère. Mais comme Ismaël avait déjà quatorze ans à la naissance d'Isaac, et qu'à l'époque où nous sommes arrivés il en avait au moins dix-sept, il n'est pas que Sara n'eût déjà eu plus d'une fois auparavant l'occasion d'être jalouse en le voyant jouer, si tant est que ses jeux pussent exciter sa jalousie. Que si à l'occasion de la fête du sevrage d'Isaac, il se montrait plus gai qu'à l'ordinaire, qu'y avait-il là qui fut de nature à blesser Sara, aux yeux de qui ce devait être plutôt une marque d'affection pour son fils ? et au lieu d'en savoir gré à Ismaël, elle l'en aurait payé en le faisant chasser de la maison paternelle! C'est donc avec raison que de Wette, Hengstenberg, Delitzsch, Keil et autres, à la suite de Kimchi, Vatable, etc., entendent le rire d'Ismaël d'un rire de moquerie. C'est aussi en mauvaise part que le prend saint Paul, lorsqu'il dit à ce propos que « celui qui était né selon la chair persécutait celui qui était né selon l'esprit » (Gal. IV, 29). Knobel objecte, il est vrai, que צחק n'est jamais employé dans ce sens; mais les passages cités par Delitzsch sont la preuve du contraire. « Nec de nihilo fuisse indignationem Saræ, dit Rosenmüller, arguit subsequens admonitio Dei, ut Saræ voci auscultet Abrahamus ». Au reste, Ismaël vérifiait déjà de cette manière la prédiction de l'ange, que *sa main serait contre tous* (ci-dess. XVI, 12). On conçoit sans peine les raisons qui provoquaient ses mauvaises dispositions envers Isaac, dont la naissance était venue détruire en grande partie ses espérances. C'est de son côté qu'il faut chercher la jalousie réelle, dont sans doute Sara voulait aussi prévenir les suites fâcheuses en prenant une résolution qui paraît si violente.

ejus ; non enim erit hæres filius ancillæ cum filio meo Isaac.

Gal. 4. 30.

11. Dure accepit hoc Abraham pro filio suo.

12. Cui dixit Deus : Non tibi videatur asperum super puero, et super ancilla tua : omnia quæ dixerit tibi Sara, audi vocem ejus : quia in Isaac vocabitur tibi semen.

Rom. 9. 7. *Hebr.* 11. 18.

13. Sed et filium ancillæ faciam in gentem magnam, quia semen tuum est.

14. Surrexit itaque Abraham mane, et tollens panem et utrem aquæ,

car le fils de la servante ne sera pas héritier avec mon fils Isaac.

11. Ce qu'Abraham reçut durement, à cause de son fils.

12. Dieu lui dit : Que cela ne te paraisse point rude touchant l'enfant et touchant ta servante ; pour tout ce que Sara te dira, écoute sa voix ; car c'est en Isaac que ta race sera nommée.

13. Mais je ferai aussi le fils de la servante chef d'un grand peuple, parce que c'est ton fils.

14. Abraham se leva donc dès le matin, et prenant du pain et une outre

---

11. — *Dure accepit hoc Abraham...* A la lettre d'après l'hébreu : « Et cette parole fut très mauvaise aux yeux d'Abraham », lui déplut fort, « à cause de son fils », tant parce qu'il aimait en lui son propre sang qu'à cause des promesses qu'il avait reçues de Dieu pour lui, ci-dess. XVII, 20.

12. — *Non tibi videatur asperum...* On voit par là que la demande de Sara était conforme aux desseins de Dieu, soit que lui-même l'eût inspirée, soit que, comme il est plus vraisemblable, il fit servir les motifs naturels qui l'avaient dictée à l'exécution de ses plans. — *In Isaac vocabitur tibi semen:* « c'est en Isaac que te sera appelée une postérité », c'est-à-dire, c'est en sa personne et par lui que tu auras les descendants qui seront appelés proprement ta postérité ; c'est lui et le peuple auquel il donnera naissance qui seront la race à laquelle se rapportent toutes les promesses que je t'ai faites et avec laquelle j'établirai mon alliance, celle enfin par laquelle la bénédiction dont tu es la source se répandra sur toutes les nations de la terre . Cela étant, et Isaac devant seul, par conséquent, être héritier de la terre de Chanaan, il est manifeste que l'accomplissement des desseins de Dieu sur lui réclamait, pour un peu plus tôt ou un peu plus tard, l'éloignement d'Ismaël. Cfr Rom. IX, 7 et seq. D'après l'Apôtre, Agar était le type de la Synagogue, Sara celui de l'Eglise ; Ismael figurait les juifs charnels, et Isaac les enfants d'Abraham selon l'esprit, les chrétiens (Gal. IV, 22 et seq.).

13. — *Sed et filium ancillæ...* C'est la promesse que Dieu a déjà faite à Abraham ci-dessus, XVII, 20. Il la lui renouvelle maintenant afin de rendre moins pénible à son cœur paternel le renvoi de son fils.

14. — *Surrexit itaque Abraham...* Il se rend, non à la volonté de Sara, mais à l'ordre de Dieu. Nous le verrons obéir avec la même promptitude lorsque Dieu lui demandera le sacrifice d'Isaac. Sous le nom de *pain*, les Hébreux désignent souvent la nourriture en général, dans laquelle on peut penser qu'est aussi comprise une provision convenable d'argent. — *Imposuit scapulæ ejus.* C'était l'usage des femmes égyptiennes de porter les fardeaux sur l'épaule, et non sur la tête. — *Tradiditque puerum.* La construction de l'hébreu est un peu différente et moins claire ; je vais la donner en reprenant la phrase d'un peu plus haut : « et il prit du pain et une outre d'eau et les donna à Agar, les mettant sur son épaule, et l'enfant, et il la renvoya ». Selon Delitzsch, Knobel et Dillmann, le mot « enfant », est le complément du verbe « donna » ; à en croire Keil, il ne peut se rapporter qu'à « il prit », verbe principal de la proposition. Mais le sens ne permet guère de le rapporter à ce dernier seul ; il est bien plus naturel de le prendre comme dépendant du premier ou de tous les deux. D'en faire avec les Septante, Iarchi, Tuch et autres, le régime de « mettant » ou « il mit » (שׂם est pris par plusieurs comme parfait circonstanciel), c'est ce que ne permet pas la syntaxe, et encore moins la raison, Ismaël ayant alors environ dix-sept ans. Il est vrai que parmi ceux qui le font placer sur l'épaule de sa mère, il y en a qui n'y sont guère conduits par une autre raison que le désir de mettre cet endroit en contradiction avec d'autres passages voisins, comme n'en faisant encore qu'un petit enfant. Mais, à s'en tenir même à l'hypothèse des fragments, il serait encore souverainement invraisemblable

d'eau, il en chargea l'épaule d'Agar, lui remit son fils et la renvoya. S'en étant allée, elle erra dans la solitude de Bersabée.

15. Et lorsque l'eau de l'outre fut consommée, elle déposa l'enfant sous un des arbres qui étaient là,

16. Et elle s'éloigna et s'assit à la distance d'une portée d'arc, car elle dit : Je ne verrai pas mourir l'enfant. Et s'asseyant à l'opposé, elle éleva la voix et pleura.

17. Or Dieu entendit la voix de l'enfant, et l'ange de Dieu appela Agar du ciel, disant : Que fais-tu, Agar ? ne crains pas ; car Dieu a écouté la voix de l'enfant du lieu où il est.

18. Lève-toi, prends l'enfant et tiens sa main ; car je le ferai chef d'un grand peuple.

imposuit scapulæ ejus, tradiditque puerum, et dimisit eam. Quæ cum abiisset, errabat in solitudine Bersabee.

15. Cumque consumpta esset aqua in utre, abjecit puerum subter unam arborum, quæ ibi erant.

16. Et abiit, seditque e regione procul quantum potest arcus jacere, dixit enim : Non videbo morientem puerum : et sedens contra, levavit vocem suam et flevit.

17. Exaudivit autem Deus vocem pueri : vocavitque Angelus Dei Agar de cœlo, dicens : Quid agis Agar ? noli timere : exaudivit enim Deus vocem pueri de loco in quo est.

18. Surge, tolle puerum, et tene manum illius : quia in gentem magnam faciam eum.

---

que le rédacteur eût ainsi joint ensemble, à si peu d'intervalle, des morceaux si grossièrement contradictoires. Le mot יֶלֶד n'indique pas non plus un *enfant* encore tout jeune, mais dans l'adolescence, comme nous l'avons déjà vu au chap. IV, 23, et que le montre assez le mot נַעַר, *jeune homme,* par lequel il est remplacé au verset 17. Aussi Knobel lui-même ne peut-il s'empêcher de rejeter expressément l'interprétation que nous combattons. — *Errabat in solitudine Bersabee :* « elle s'égara dans le désert de Bersabée », situé au sud de la Palestine et confinant au désert et-Tih. Ce nom lui est donné ici par anticipation. Agar voulait sans doute retourner en Égypte.

15. — *Abjecit puerum... quæ ibi erant.* L'hébreu : « elle jeta l'enfant sous un des arbrisseaux » du désert, c'est-à-dire que, à bout de ressources et accablée par le désespoir, elle déposa rapidement Ismaël, qu'elle tenait par la main et qui, épuisé de fatigue et de soif, ne pouvait plus se traîner, sous un arbrisseau, afin que du moins il exhalât plus doucement à l'ombre le dernier soupir.

16. — *Et abiit seditque e regione :* elle alla s'asseoir vis-à-vis d'Ismaël, *procul quantum potest arcus jacere,* à la lettre d'après le texte : « loin comme les tireurs d'arc » se mettent pour tirer, à une portée de trait. La comparaison est abrégée à la manière hébraïque. — *Dixit enim : Non videbo morientem puerum ;* plus exactement d'après l'hébreu : « car elle dit : Que je ne voie pas mourir l'enfant » ! D'un côté, la pauvre mère n'a pas le courage de voir mourir son enfant ; et de l'autre, elle ne peut se résoudre à le perdre de vue. C'est pourquoi elle se met vis-à-vis de lui à cette distance.

17. — *Exaudivit autem Deus vocem pueri,* « et Dieu entendit la voix du jeune homme », ses pleurs et ses gémissements. Le mot du texte que la Vulgate rend par « pueri » est נער, *jeune homme* plutôt que petit *enfant,* quoiqu'il se prenne aussi dans ce sens. — *Vocavitque angelus Dei Agar :* « l'ange de Dieu, d'Elohim », et non de Jéhovah, parce que Agar et Ismaël, surtout après leur renvoi de la maison d'Abraham, sont en dehors de l'alliance particulière de Dieu avec lui. Il n'est pas question ici d'une apparition proprement dite, puisque Agar ne fait qu'entendre la voix de l'ange qui l'*appelle des cieux.* — *Quid agis, Agar ?* L'hébreu : Qu'as-tu, Agar » ? — *De loco in quo est.* A la lettre d'après l'hébreu : « là où il est », à savoir, l'enfant, selon Knobel, Delitzsch, Keil, etc., tandis que d'après la Vulgate, les Septante, etc., c'est du lieu où est Dieu, ce qui paraît moins probable.

18. — *Tolle puerum, et tene manum illius.* D'après l'hébreu : « Prends le jeune homme », relève-le, « et tiens-le avec la main », à la lettre : « et affermis ta main en lui », c'est-à-dire, tiens-le ferme avec ta main de manière à le soutenir et à lui aider à marcher : « par où il est manifeste, dit très bien saint Jérôme, que celui qui est tenu n'est pas un

19. Aperuitque oculos ejus Deus : quæ videns puteum aquæ, abiit, et implevit utrem, deditque puero bibere.

20. Et fuit cum eo, qui crevit, et moratus est in solitudine, factusque est juvenis sagittarius.

21. Habitavitque in deserto Pharan, et accepit illi mater sua uxorem de terra Ægypti.

22. Eodem tempore dixit Abimelech, et Phicol princeps exercitus ejus ad Abraham : Deus tecum est in universis quæ agis.

23. Jura ergo per Deum, ne noceas mihi, et posteris meis, stirpique meæ;

19. Et Dieu lui ouvrit les yeux. Voyant un puits plein d'eau, elle y alla, remplit l'outre et donna à boire à l'enfant.

20. Et Dieu fut avec lui ; il grandit et demeura dans la solitude, et devint un jeune homme habile à tirer de l'arc.

21. Et il habita dans le désert de Pharan, et sa mère lui fit épouser une femme de la terre d'Égypte.

22. En ce même temps Abimélech et Phicol chef de son armée dirent à Abraham : Dieu est avec toi en tout ce que tu fais.

23. Jure-moi donc par Dieu que tu ne me nuiras pas, ni à ma postérité et

---

fardeau pour sa mère, mais un compagnon », c'est-à-dire qu'il n'est pas porté par elle, mais qu'il l'accompagne en marchant à son côté.

19. — *Aperuitque oculos ejus Deus.* La parole de l'ange de Dieu est complétée par l'action de Dieu, qui ouvre les yeux à Agar. — *Quæ videns puteum aquæ*... בְּאֵר מַיִם, *puits d'eau,* ne doit pas être confondu avec בֹּאר ,בּוֹר, *citerne, creux* d'eau de pluie : c'est une source d'eau vive qui sort des profondeurs de la terre, ailleurs source creusée par la main des hommes, ici source jaillissante naturelle.

20. — *Et fuit cum eo.* L'hébreu plus clairement : « Et Dieu fut avec le jeune homme », l'assista et le protégea. — *Factusque est juvenis sagittarius.* C'est aussi à peu près le sens que Knobel et Keil donnent à l'hébreu « et il devint, en grandissant, un archer » ; le premier toutefois avec l'observation qu'il est mieux de lire רֹבֵה קֶשֶׁת, « (et il devint) tireur d'arc », tandis que Delitzsch regarde רֹבֶה comme l'expression générale : *tirant,* un *tireur,* déterminée davantage par קַשָּׁת, *archer :* « (et devint) un tireur, un archer » ; et il allègue comme exemple נֹשֵׂא סַבָּל, I (Vulg. III) Reg. v, 29. Voy. Ewald, *Lehrb.* § 287 *c.* C'est ainsi que l'a déjà entendu Onkelos; les Septante paraissent avoir lu de la manière que propose Knobel. Cfr Keil.

21. — *Habitavitque in deserto Pharan.* Le « désert de Pharan » ou Paran est le grand désert appelé aujourd'hui *et-Tih,* situé au sud du pays de Chanaan et à l'ouest de l'Araba, d'où il s'étend d'un côté jusqu'au désert de Sur ou Shour (Dschifar), et de l'autre jusque vers la montagne d'Horeb. — *Et accepit illi mater sua uxorem de terra Ægypti.* Les Arabes Ismaélites sont donc sortis d'un double mélange du sang hébreu et du sang égyptien, et partagent aussi le caractères des deux races.

18. *Abimélech fait alliance avec Abraham,* ﬁ. 22-34.

22. — *Dixit Abimelech et Phicol*... La proposition qu'Abimélech vient faire à Abraham repose sur un sentiment profond des avantages que possède celui-ci dans les rapports où il est avec Dieu, et sur le pressentiment qu'il peut devenir une puissance redoutable pour son pays. C'est encore un trait à sa louange que de ne pas chercher à prévenir les inconvénients qu'il craint par des moyens tels que ceux qu'emploiera plus tard Pharaon contre les Israélites, mais par la voie droite et loyale d'une alliance. Il se présente à lui, en prince prudent, accompagné du général de son armée, qui peut lui donner une impression de sa puissance; mais son arme principale est cependant un appel à la noblesse d'âme et à la reconnaissance d'Abraham.

23. — *Jura ergo per Deum... versatus es advena.* A la lettre d'après l'hébreu : « Jure-moi ici par Dieu, — si tu me ments ! — et à ma lignée et à ma postérité : selon la faveur dont j'ai usé avec toi, tu en useras avec moi et avec la terre où tu as demeuré comme étranger » ! c'est-à-dire : fais-moi ici même, sur le champ, sous la foi inviolable du serment, la promesse que, de même que je me suis montré bien disposé envers toi, tu le seras aussi envers moi et envers le pays qui t'a accordé une si bienveillante hospitalité.

à ma race ; mais que tu auras pour moi et pour la terre où tu es demeuré comme étranger, la même miséricorde que j'ai eue pour toi.

24. Et Abraham dit : Je le jurerai.

25. Et il se plaignit à Abimélech à cause d'un puits dont ses serviteurs s'étaient emparés par violence.

26. Et Abimélech répondit : J'ignore qui l'a fait ; car tu ne m'en as pas averti, et je n'en ai pas entendu parler jusqu'à ce jour.

27. Abraham prit donc des brebis et des bœufs et les donna à Abimélech et tous deux contractèrent alliance.

28. Et Abraham mit de côté sept jeunes brebis de son troupeau.

29. Abimélech lui dit : Que signifient les sept jeunes brebis que tu as mises de coté?

30. Tu recevras de ma main, répondit-il, sept jeunes brebis, afin qu'elles

sed juxta misericordiam, quam feci tibi, facies mihi, et terræ in qua versatus es advena.

Supra. 20. 13.

24. Dixitque Abraham: Ego jurabo.

25. Et increpavit Abimelech propter puteum aquæ quem vi abstulerant servi ejus.

26. Responditque Abimelech : Nescivi quis fecerit hanc rem : sed et tu non indicasti mihi, et ego non audivi præter hodie.

27. Tulit itaque Abraham oves et boves, et dedit Abimelech : percusseruntque ambo fœdus.

28. Et statuit Abraham septem agnas gregis seorsum.

29. Cui dixit Abimelech : Quid sibi volunt septem agnæ istæ, quas stare fecisti seorsum ?

30. At ille : Septem, inquit, agnas accipies de manu mea ; ut sint mihi

---

« Si tu me ments » ! est une proposition parenthétique laissée inachevée, parce que la seconde partie, qui devait renfermer les châtiments qu'appellerait la foi violée, s'entend assez sans qu'il soit besoin de l'exprimer. Et ce n'est pas seulement à Abimélech que sera fait le serment demandé : il sera considéré comme comprenant également sa postérité. Tous les interprètes que j'ai vus rendent ainsi cet endroit : « Jure-moi... que tu ne me mentiras pas », c'est-à-dire, selon les uns, que tu ne violeras pas la promesse que je vais te demander ; selon d'autres, que tu ne me nuiras pas en me trompant, « ni à ma lignée et à ma postérité » ; mais que plutôt « selon la faveur », etc. Mais ce qui est proprement l'objet du serment que le roi de Gérare demande à Abraham n'est pas qu'il ne lui mente point ; c'est qu'il le traite avec la même bienveillance qu'il a lui-même éprouvée de sa part. La même tournure se retrouve encore Ps. LXXXIX, (Vulg. LXXXVIII), 36 :

J'ai juré une chose par ma sainteté :
— si je ments à David ! —
Sa semence à jamais sera,
et son trône comme le soleil devant moi :

où il est évident que ce que Dieu a juré, ce n'est pas de ne pas mentir à David, mais que la descendance et le trône de ce prince subsisteraient à jamais, engagement auquel il proteste ne pas vouloir être infidèle.

25. — *Et increpavit Abimelech*... Il n'avait probablement pas osé le faire plutôt, parce qu'il ne savait pas si la violence dont il avait à se plaindre avait été commise par l'ordre ou du moins avec l'aveu et la connivence du roi. Il profite maintenant de l'occasion favorable pour exposer son grief et prévenir, autant que possible, le retour de toute cause de dissension. Un puits n'était pas une chose de peu d'importance dans un pays de pâturage où l'eau est très rare ; aussi voyons-nous encore par d'autres endroits que c'était une occasion fréquente de dispute.

26. — *Nescivi*, nescio, *quis fecerit hanc rem*... Il résulte assez de l'explication d'Abimélech, comme de toute la suite, qu'il fait droit à la reclamation d'Abraham.

27. — *Tulit itaque Abraham oves*, צאן, « du menu bétail », dans lequel sont aussi comprises les chèvres, *et boves*. . C'est un présent comme il était d'usage d'en faire dans les alliances, et par lequel Abraham témoigne et donne une sorte de garantie de fait qu'il veut vivre en amitié avec Abimélech et les siens. Il n'est pas question ici de sacrifice.

30. — *Septem, inquit, agnas accipies*... Ce n'est pas pour racheter en quelque sorte le puits, mais pour s'en assurer la possession contre de nouvelles prétentions de la part des Philistins, qu'Abraham fait à Abimélech ce présent, par l'acceptation duquel ce dernier

in testimonium, quoniam ego fodi puteum istum.

31. Idcirco vocatus est locus ille Bersabee : quia ibi uterque juravit.

32. Et inierunt fœdus pro puteo Juramenti.

33. Surrexit autem Abimelech, et Phicol princeps exercitus ejus, reversique sunt in terram Palæstinorum. Abraham vero plantavit nemus in Bersabee, et invocavit ibi nomen Domini Dei æterni.

34. Et fuit colonus terræ Palæstinorum diebus multis.

soient pour moi un témoignage que c'est moi qui ai creusé ce puits.

31. C'est pourquoi ce lieu fut appelé Bersabée, parce que là ils jurèrent l'un et l'autre.

32. Et ils contractèrent alliance près du puits du serment.

33. Or Abimélech et Phicol, chef de son armée, se levèrent et retournèrent dans la terre de Palestine. Mais Abraham planta un bois à Bersabée et y invoqua le nom du Seigneur, le Dieu éternel.

34. Et il habita la terre de Palestine pendant des jours nombreux.

---

reconnait de fait et solennellement le droit du patriarche et s'oblige à le respecter.

31. — *Idcirco vocatus est locus ille Bersabee...* Il ne suit pas de là, selon Keil, Dillmann et autres, que l'historien sacré donne à *Bersabée* (בְּאֵר שֶׁבַע BEER SHÉBAH) le sens de *puits du jurement*, identifiant שֶׁבַע, *sept*, avec שְׁבֻעָה, *jurement*, tandis qu'il signifie *puits des sept*. Si ce nom, disent-ils, à la lettre et par sa forme, a réellement cette dernière signification, le nombre même de *sept* le rend équivalent de l'autre et désigne ce puits comme le *puits du jurement*, non seulement parce que l'alliance fut jurée sur la base de l'accord dont les sept agneaux furent le gage, mais encore par suite du rapport qu'il y a en hébreu entre le nombre *sept* שֶׁבַע, et *jurer*, נִשְׁבַּע, comme qui dirait *se septiser*, parce que, à cause de la sainteté de ce nombre, qui est celui des jours de la création, on aimait à le faire intervenir dans les traités et les serments pour les rendre plus inviolables, comme Hérodote l'atteste en particulier des Arabes, *Hist.* III, 8. Cfr Homère, *Iliad.* XIX, 242-246. Cependant si on rapproche de ce nom celui de שִׁבְעָה, qui n'en est qu'une autre forme, et qu'Isaac, à l'imitation de son père, donne plus tard (ci-après, XXVI, 33), dans une circonstance pareille, à un nouveau puits voisin de celui-ci, sans qu'on puisse y découvrir la moindre allusion au nombre *sept*, on aura peine à s'empêcher de les prendre tous deux dans le sens de *jurement*. C'est aussi celui que Furst, *Hdwærterb.*, donne à ces deux mots sous שְׁבֻעָה, tandis que sous שֶׁבַע il penche pour l'autre. Bersabée était située dans le Wady *es-Séba*, large bassin d'eau d'un torrent d'hiver, à douze lieues de chameau au sud d'Hébron, sur la route de l'Egypte et de la mer Rouge, où se trouvent encore des pierres d'anciennes constructions, et deux fontaines profondes avec une eau excellente, sous le nom de *Bir es-Séba*, c'est-à-dire, selon Keil, *fontaine de sept*, et non, selon la fausse interprétation des Bédouins, *fontaine du lion*.

32. — *Et inierunt fœdus pro puteo juramenti.* D'après l'hébreu : « Et ils firent alliance », ou : « ils firent donc alliance à Bersabée », ou « au puits du jurement », ou « des sept ». Voy. la note sur le verset précédent.

33. — *In terram Palæstinorum,* Philistinorum. — *Plantavit nemus.* Le mot אֵשֶׁל, que la Vulgate rend par « nemus », est expliqué diversement. Selon Delitzsch, Keil, Dillmann, c'est vraisemblablement le « tamaris », *tamarix africana,* arbre commun en Egypte, dans l'Arabie Pétrée et en Palestine. On le plante et on le cultive dans les jardins, et alors il atteint une hauteur considérable et donne beaucoup d'ombre.

34. — *Et fuit colonus terræ Palæstinorum,* il y habita comme étranger, *diebus multis.* C'est là vraisemblablement que naquit Isaac et qu'il devint le jeune homme que nous allons voir assez fort pour porter le bois de l'holocauste. Mais si Abraham, étant à Bersabee, séjournait dans le pays des Philistins, comment Moise a-t-il pu dire plus haut qu'Abimélech et Phicol, en s'en allant de là, retournaient dans le pays des Philistins ? Cette contradiction apparente se lève, dit Keil, par la simple observation qu'alors, du moins du côté du désert, le pays des Philistins n'avait pas de limite bien arrêtée, Bersabée n'appartenait plus à Gerare, qui était dans le sens strict le royaume d'Abimélech ; mais une preuve que les Philistins menaient paître leurs troupeaux jusque-là et prétendaient à

CHAPITRE XXII.

Sacrifice d'Abraham; nouvelles promesses, ℣℣. 1-19. — La famille de Nachor, ℣℣. 20-24.

1. Après ces évènements Dieu tenta Abraham et lui dit: Abraham, Abraham. Et il répondit: Me voici.

2. Dieu lui dit: Prends ton fils unique Isaac, que tu aimes, et va sur la terre de la Vision, et là tu l'offriras en holocauste sur une des montagnes que je te montrerai.

1. Quæ postquam gesta sunt, tentavit Deus Abraham, et dixit ad eum: Abraham, Abraham. At ille respondit: Adsum.

Judith. 8. 22. *Hebr.* 11. 17.

2. Ait illi : Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac, et vade in terram visionis : atque ibi offeres eum in holocaustum super unum montium quem monstravero tibi.

---

la possession de cette contrée, c'est que les gens d'Abimélech avaient enlevé à Abraham le puits qu'il y possédait. D'un autre côté Abraham, avec ses nombreux troupeaux, ne pouvait se borner au Wady es-Séba, mais devait chercher des pâturages dans tous les environs; et comme Abimélech lui avait laissé une entière liberté de séjourner dans son royaume, il y a toute apparence que, ainsi qu'il l'avait déjà fait auparavant (ci-dess. xxi, 1 et seq.), il vint encore souvent dans la suite jusqu'à Gerare : de sorte que son séjour à Bersabée pouvait avec vérité être représenté comme un séjour dans le pays des Philistins.

19. *Sacrifice d'Abraham*, xxii.

1° Dieu ordonne à Abraham de lui sacrifier son fils Isaac; obéissance d'Abraham, ℣℣. 1-14.

1. — *Tentavit Deus Abraham.* « Dieu tenta Abraham », le mit à l'épreuve, non pour s'assurer de sa fidélité, comme s'il ne l'eût pas connue, mais pour lui donner occasion de la faire briller du plus admirable éclat, d'acquérir le mérite attaché à un acte de vertu plus qu'héroïque, et de devenir pour tous les siècles un modèle achevé de la foi la plus vive et de la plus parfaite obéissance. — *Abraham, Abraham.* Dans le texte original, ce nom n'est pas répété. — *Adsum*, « me voici », comme on lit à la lettre dans l'hébreu.

2. — *Tolle filium tuum unigenitum, quem diligis, Isaac.* Toutes les expressions semblent choisies et disposées de manière à enfoncer le trait par degrés pour le faire pénétrer jusqu'au fond du cœur d'Abraham. Quel ordre à un père que celui d'immoler un fils! Mais quel ordre à un tel père que celui d'immoler un tel fils: un fils unique, d'autant plus cher qu'il a été plus ardemment désiré et plus longtemps attendu, un fils dont la naissance tant promise et enfin miraculeusement arrivée a été saluée de tant de joies, et sur la tête duquel reposent toutes les espérances de son père, toutes les magnifiques promesses qu'il a reçues de Dieu même! Comment, si Isaac meurt, s'accompliront ces promesses? Le dénouement montre que Dieu ne voulait pas que le sacrifice qu'il demandait fût consommé extérieurement: il ne devait l'être que dans le cœur du père et, comme nous le verrons, dans celui du fils; mais l'ordre divin était conçu en termes tels qu'Abraham ne pouvait l'entendre que d'un holocauste réel et extérieur, parce que c'était une condition indispensable pour que l'holocauste intérieur fût véritable et complet. Au reste, de ce que Dieu demande ce sacrifice, il s'ensuit qu'il aurait pu, comme souverain maître de la vie et de la mort, en permettre l'accomplissement; car il répugnerait absolument à sa sainteté qu'il pût d'une manière quelconque donner un ordre dont l'exécution fût mauvaise. Remarquons encore que la particule נָא, *quæso*, qui dans le texte hébreu suit le mot קַח, *tolle*, adoucit la rigueur du commandement et semble indiquer plutôt de la part de Dieu un désir qu'un ordre formel et absolu. Mais cette circonstance ne fait que rendre plus admirable l'obéissance d'Abraham, qui, sans disputer sur l'obligation, ne songe qu'à se conformer à la volonté de Dieu qui lui est manifestée. — *Et vade in terram visionis.* D'après l'hébreu: « et va-t'en à la terre du Moria ». Le nom de מֹרִיָּה Moriyyah, *Moria*, composé du parti-

3. Igitur Abraham de nocte consurgens, stravit asinum suum, ducens secum duos juvenes, et Isaac filium suum : cumque concidisset ligna in holocaustum, abiit ad locum quem præceperat ei Deus.
4. Die autem tertio, elevatis oculis, vidit locum procul :
5. Dixitque ad pueros suos : Expectate hic cum asino : ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.

6. Tulit quoque ligna holocausti, et imposuit super Isaac filium suum : ipse vero portabat in manibus ignem et gladium. Cumque duo pergerent simul,
7. Dixit Isaac patri suo : Pater mi. At ille respondit : Quid vis, filii ? Ecce, inquit, ignis et ligna : ubi est victima holocausti ?
8. Dixit autem Abraham : Deus

3. Abraham donc se levant de nuit, sangla son âne, menant avec lui deux jeunes gens et Isaac son fils ; et lorsqu'il eut coupé du bois pour l'holocauste, il alla à l'endroit que le Seigneur lui avait désigné.
4. Or le troisième jour, levant les yeux, il vit l'endroit au loin :
5. Et il dit à ses serviteurs : Attendez ici avec l'âne ; moi et mon fils, nous irons en hâte jusque-là, et après avoir adoré nous reviendrons vers vous.
6. Il prit aussi le bois de l'holocauste et en chargea Isaac son fils ; mais lui portait en ses mains le feu et le glaive. Et comme ils marchaient tous les deux ensemble,
7. Isaac dit à son père : Mon père. Et lui répondit : Que veux-tu, mon fils? Voilà, dit-il, le feu et le bois ; où est la victime de l'holocauste ?
8. Or Abraham lui dit : Dieu se

---

cipe *hophal* de רָאָה, *voir*, et du nom divin יה Yah, signifie *montré de Yah* ou Jéhovah. Il est sans doute employé ici par anticipation, et n'a été donné à la montagne où eut lieu le sacrifice d'Abraham qu'en suite de cet événement. Selon l'explication la plus commune et la plus saine, Dieu dit à Abraham de s'avancer dans une certaine direction, jusqu'au lieu qu'il lui montrerait, lequel fut la montagne qui depuis, en mémoire de ce fait, porta le nom de Moria, et où Salomon bâtit plus tard le temple de Jérusalem. Cfr II Paral. III, 1. La terre de Moria est la contrée environnante. — *Quem monstravero tibi.* L'hébreu simplement : « que je te dirai ».

3. — *Igitur Abraham de nocte consurgens*... Dans l'hébreu : « Et Abraham se leva le matin »... Sans consulter la chair et le sang, imposant même silence à la raison, qui ne dut pas manquer de lui représenter l'impossibilité de concilier un pareil ordre avec les promesses que Dieu lui avait faites auparavant à plusieurs reprises, Abraham, bien assuré que la parole qui venait de s'adresser à lui était la sienne, se mit aussitôt en devoir d'obéir, sans laisser ébranler sa foi, « considérant, dit saint Paul, que Dieu peut même ressusciter des morts » (Hebr. XI, 19).

4. — *Die autem tertio*... La distance de Bersabée à Jérusalem est d'environ 20 lieues. Le lieu du sacrifice est donc maintenant connu à Abraham, quelle que soit la manière dont il lui a été indiqué.

5. — *Revertemur ad vos.* Il semble qu'Abraham ne parle pas selon sa pensée en donnant à entendre qu'il reviendra avec son fils au moment où il se dispose à l'immoler. Mais, dans l'impossibilité où il était de s'expliquer davantage, il pouvait, sans blesser la morale la plus sévère, s'exprimer vaguement comme il le fait : « nous reviendrons », savoir, ou tous les deux, ou l'un de nous seulement ; et il le pouvait d'autant plus que sa foi ne lui permettait pas de douter que Dieu, de quelque manière que ce fût, ne finit par lui rendre Isaac, à qui étaient attachées ses promesses. Le reste de la marche est décrit avec détail pour indiquer quel violent combat intérieur chaque pas en avant a coûté au cœur paternel d'Abraham.

6. — *Ipse vero portabat in manibus ignem et gladium.* L'hébreu : « et il prit dans sa main le feu et le couteau.

7. — *Quid vis, fili ?* A la lettre dans l'hébreu : « Me voici, mon fils ». — *Ubi est victima holocausti ?* Dans l'hébreu : « mais où est la brebis pour l'holocauste » ?

8. — *Deus providebit sibi victimam holocausti.* Dans l'hébreu, comme plus haut : « Dieu se pourvoira de la brebis pour l'holocauste ». Quoique la question de son fils

pourvoira d'une victime pour l'holocauste, mon fils. Et ils continuaient à marcher ensemble.

9. Et ils arrivèrent à l'endroit que le Seigneur lui avait montré. Il y éleva un autel et disposa le bois dessus. Et lorsqu'il eut lié Isaac son fils, il le plaça sur l'autel au-dessus du monceau de bois.

10. Et il étendit la main et il saisit le glaive pour immoler son fils.

11. Et voilà que l'ange du Seigneur cria du ciel, disant : Abraham, Abraham. Il répondit : Me voici.

12. Et il lui dit : N'étends pas ta main sur l'enfant et ne lui fais rien. Maintenant je sais que tu crains le Seigneur; car tu n'as pas épargné ton fils unique à cause de moi.

13. Abraham leva les yeux et vit derrière lui un bélier embarrassé par les cornes dans un buisson. Il le saisit et l'offrit en holocauste à la place de son fils.

14. Et il appela cet endroit de ce

providebit sibi victimam holocausti, fili mi. Pergebant ergo pariter :

9. Et venerunt ad locum quem ostenderat ei Deus, in quo ædificavit altare, et desuper ligna composuit : cumque alligasset Isaac filium suum, posuit eum in altare super struem lignorum.

10. Extenditque manum, et arripuit gladium, ut immolaret filium suum.
Jac. 2. 21.

11. Et ecce Angelus Domini de cœlo clamavit, dicens : Abraham, Abraham. Qui respondit : Adsum.

12. Dixitque ei : Non extendas manum tuam super puerum, neque facias illi quidquam : nunc cognovi quod times Deum, et non pepercisti unigenito filio tuo propter me.

13. Levavit Abraham oculos suos, viditque post tergum arietem inter vepres hærentem cornibus, quem assumens obtulit holocaustum pro filio.

14. Appellavitque nomen loci illius,

---

l'ait ébranlé jusqu'au fond des entrailles, Abraham, dominant par sa foi les mouvements les plus violents de la nature, trouve la meilleure réponse que pût dicter dans cette circonstance l'amour paternel, qui, pour épargner un trop long supplice à la victime, ne voulait lui manifester qu'au dernier moment les ordres du ciel.

9. — *Cumque alligasset Isaac...* On croit communément qu'Isaac avait alors vingt-cinq ans; ainsi il aurait pu résister et se tirer des mains de son père, s'il eût voulu. C'est donc parce qu'il se soumet volontairement à l'oracle divin qui l'a désigné lui-même pour être l'agneau de l'holocauste, qu'il souffre qu'on le lie afin d'empêcher les mouvements que la nature aurait pu lui faire faire malgré lui lorsqu'il se serait senti frapper. Il n'est pas question d'une plainte ou d'une observation, ni d'un seul soupir sorti de sa bouche. Du côté du fils comme du côté du père, le sacrifice devait être tout à fait volontaire.

11. — *Abraham ! Abraham !* Cet appel répété indique quelque chose de pressant. Il était temps en effet : un instant plus tard, Isaac était mort.

12. — *Nunc cognovi quod times Deum.* Dieu parle à la manière des hommes, qui apprennent à connaître les dispositions des autres par les actes dans lesquels elles se traduisent. D'ailleurs on peut dire qu'il sait maintenant d'une manière nouvelle qu'Abraham le craint, comme en ayant fait l'expérience dans cette occasion. — *Et non pepercisti... propter me,* ou plus littéralement d'après le texte : « et non prohibuisti filium tuum unigenitum a me ».

13. — *Viditque post tergum arietem...* Il y a toute apparence que c'est le bruit que faisait ce bélier pour se dégager qui attira l'attention d'Abraham et lui fit porter ses regards de ce côté. Comment se trouvait-il là, c'est ce qui n'est pas dit : c'était sans doute un bélier sauvage, qui n'appartenait à aucun troupeau ; en tout cas, il ne faut pas douter que, s'il y avait eu la moindre apparence de retrouver son maître, en cas qu'il en eût un, Abraham ne le lui eût rendu plutôt que de l'immoler.

14. — *Dominus videt,* providet, ou providebit. En appelant ainsi ce lieu, Abraham fait allusion à la réponse qu'il a donnée à son fils, ci-dess. ℣. 8. — *In monte Dominus videbit,* providebit, ou providet L'auteur de la Vulgate a lu ici comme au commencement du verset יִרְאֶה, *pourvoira,* ou *pourvoit,* le-

Dominus videt. Unde usque hodie dicitur : In monte Dominus videbit.

15. Vocavit autem Angelus Domini Abraham secundo de cœlo, dicens :

16. Per memetipsum juravi, dicit Dominus : quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me :

Psal. 104. 9. *Eccli.* 44. 21. 1. *Mach.* 2. 52. *Luc.* 1. 73. *Hebr.* 6. 13. 17.

17. Benedicam tibi, et multiplicabo semen tuum sicut stellas cœli, et velut arenam quæ est in littore maris : possidebit semen tuum portas inimicorum suorum.

18. Et BENEDICENTUR in semine

nom : Le Seigneur voit. De là vient qu'aujourd'hui encore on dit : Sur la montagne le Seigneur verra.

15. Or l'ange du Seigneur appela du ciel une seconde fois Abraham, disant :

16. Je l'ai juré par moi-même, dit le Seigneur : Parce que tu as fait cela et que tu n'as pas épargné ton fils unique à cause de moi,

17. Je te bénirai, et je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel et comme le sable qui est sur le rivage de la mer. Ta race possèdera les portes de ses ennemis.

18. Et dans ta race seront bénies

çon qui met en parfaite harmonie les deux parties du verset. Mais d'après la ponctuation massorétique יֵרָאֶה il faut traduire : « Sur la montagne de Jéhovah il sera », ou « il est pourvu ». Il était passé en proverbe chez les Hébreux lorsque, recourant à Dieu dans la détresse, ils se reposaient avec confiance sur son secours, de dire : « Sur la montagne de Jéhovah il sera pourvu », ou, selon la Vulgate : « Sur la montagne Jéhovah pourvoira » ; c'est-à-dire : Dieu aura pitié de nous et nous tirera d'angoisse, quand nous serions dans d'aussi grandes extrémités qu'Abraham en cette occasion, de même qu'il a fait à son égard. Il paraît que ce proverbe était encore en usage du temps de saint Jérôme. Il renferme aussi une allusion au nom de *Moria*. Nous traduisons avec de Wette, Bunsen, Lange, etc., יֵרָאֶה par « il sera pourvu ». Delitzsch, Keil, Dillmann, objectent contre cette traduction que le *niphal* נִרְאָה ne s'emploie pas dans ce sens, mais dans celui d'*apparaître*. A quoi Lange répond avec raison que, quand même la signification contestée ne pourrait pas se justifier par d'autres exemples, il faudrait néanmoins l'admettre ici à cause de la nécessité de faire correspondre le *niphal* au *kal* יִרְאֶה qui précède, et que ces interprètes eux-mêmes rendent aussi par *pourvoira*. L'explication qu'ils donnent : « Sur la montagne où Jéhovah apparaît », ou : « Sur la montagne Jéhovah apparaît », est d'ailleurs ou incomplète ou du moins beaucoup trop générale; car Jéhovah n'apparaît pas seulement sur le Moria ou sur une montagne quelconque. Moria signifie, non la montagne de l'*apparition de Yah*, comme le veut Delitzsch, mais la montagne de la *providence de Yah*.

2° Nouvelles promesses que Dieu fait à Abraham en récompense de son obéissance, ℣℣. 15-10.

16. — *Per memetipsum juravi*, ou juro. C'est l'expression, à la manière humaine, d'un engagement irrévocable de la part de Dieu. Elle se trouve encore Exod. XXXII, 13; Is. XLV, 23. Cfr Hebr. VI, 13 et seq. Ce serment est encore rendu plus solennel par la formule : « oracle de Jéhovah », si fréquente chez les prophètes, mais qui ne revient plus dans le Pentateuque que Num. XIV, 28, et, sans le nom de Jéhovah, dans les discours de Balaam, Num. XXIV, 3, 15 et seq. Dieu renouvelle ici à Abraham les promesses qu'il lui a déjà faites plus haut, XII, 2, 3 ; XIII, 16 ; XV, 5 ; XVII, 2 et seq. ; XVIII, 18.

17. — *Benedicam tibi*. Dans le texte hébreu, כִּי, *que*, déjà exprimé dans le verset précédent, est encore répété ici pour renforcer l'affirmation. Dieu a déjà promis une fois à Abraham de rendre sa postérité nombreuse comme la poussière de la terre (XIII, 16), et une autre fois comme les étoiles du ciel (XV, 5) ; ici il réunit les deux images. — *Possidebit semen tuum portas inimicorum suorum :* ta postérité vaincra ses ennemis et se rendra maîtresse de leurs villes.

18. — *Et benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ*. L'hébreu est un peu différent ; nous y lisons : « Et dans ta postérité se béniront », se souhaiteront le bonheur et s'estimeront heureuses, « toutes les nations de la terre ». Il a été dit plus haut, XII, 3,

toutes les nations de la terre parce que tu as obéi à ma voix.

19. Abraham retourna vers ses serviteurs, et ils allèrent ensemble à Bersabée, où il habita.

20. Après ces évènements on annonça à Abraham que Melcha aussi avait engendré des fils à Nachor son frère,

21. Hus, le premier-né, et Buz son frère et Camuel père des Syriens,

22. Et Cased et Azau et Pheldas et Jedlaph.

tuo omnes gentes terræ, quia obedisti voci meæ.

Supra. 12. 3. 18. 18. *Infr.* 26. 4. *Eccli.* 44. 25. *Act.* 3. 25.

19. Reversusque est Abraham ad pueros suos, abieruntque Bersabee simul, et habitavit ibi.

20. His ita gestis, nuntiatum est Abrahae quod Melcha quoque genuisset filios Nachor fratri suo,

21. Hus primogenitum, et Buz fratrem ejus, et Camuel patrem Syrorum,

22. Et Cased, et Azau, Pheldas quoque et Jedlaph,

---

qu'elles « seront bénies » dans Abraham : c'est par l'effet de cette bénédiction déjà reçue qu'elles « se béniront » comme il est dit ici. C'est dans le sacrifice du descendant d'Abraham par excellence, du rédempteur promis, que toutes les nations doivent trouver l'accomplissement de la promesse dont elles sont ici l'objet : Dieu a voulu déjà présenter au monde dans Abraham et Isaac, c'est-à-dire, dans ceux qu'il a choisis pour être la source d'où sortira l'auteur de la bénédiction, une admirable figure du sacrifice qui doit en être le prix. La signification typique du sacrifice consommé en esprit sur le Moria est si vaste qu'on peut le considérer jusqu'à un certain point comme la réunion, le résumé de tous les types de l'Ancien Testament. Le sacrifice de Jésus-Christ y est figuré dans toutes ses principales circonstances. Abraham conduisant à la mort son fils unique et chéri, et levant la main pour l'immoler, est le symbole de Dieu le Père livrant son fils unique, l'objet de toutes ses complaisances, comme victime pour le salut du monde. Ce que le Père éternel avait demandé à Abraham et que celui-ci n'a fait qu'en esprit, lui-même l'a accompli en réalité : « il n'a pas épargné son propre fils » afin de pouvoir nous épargner. Isaac monte sur le Moria, chargé du bois avec lequel il doit être brûlé, et Jésus-Christ sur le Calvaire portant celui sur lequel il doit être cloué. Isaac est lié sur le bois préparé pour le consumer ; Jésus-Christ est attaché sur la croix, quoiqu'il se soumette librement et de son plein gré à la mort, et y reste jusqu'à la consommation de son sacrifice. Enfin Isaac rentre, délivré de la mort et plein de vie, dans la maison d'Abraham ; Jésus-Christ ressuscite le troisième jour et, victorieux de la mort, retourne plein de gloire à son père. C'est ainsi qu'Abraham et Isaac sur le Moria annoncent les mystères du Calvaire. « Après que ces deux grands hommes, dit Bossuet, ont donné au monde une image si vive et si belle de l'oblation volontaire de Jésus-Christ, et qu'ils ont goûté en esprit les amertumes de sa croix, ils sont jugés vraiment dignes d'être ses ancêtres » (*Disc. sur l'hist. univ.*, II part., ch. II).

20. ***Nouvelles qu'Abraham reçoit de la famille de Nachor*, ﬀ. 20-24.**

20. — *His ita gestis... fratri suo.* A la lettre d'après l'hébreu : « Et il advint après ces choses-là qu'il fut annoncé à Abraham, disant : Voici que Melcha, elle aussi, a enfanté des fils à Nachor ton frère ». La généalogie de Nachor est rapportée ici comme préparation à l'histoire du mariage d'Isaac. Ces mots : « elle aussi », ont trait à ce qui a été raconté plus haut de la naissance d'Isaac : Melcha a aussi donné des fils à Nachor, de même que Sara à Abraham.

21. — *Hus* est la souche d'une tribu qui doit être cherchée dans le voisinage d'Edom. Voy. ci-dess. x, 23. Il en est de même de *Buz*, puisqu'il est mentionné par Jérémie, xxv, 23, à côté de Dedan et de Thema, et qu'Eliu, un des personnages du livre de Job, était un Buzite (Job. xxxii, 2). — *Et Camuel patrem Syrorum.* Dans l'hébreu : « et Camuel père d'Aram ». Camuel n'est pas le père des Araméens ou Syriens. L'*Aram* dont il est question ici est vraisemblablement le même, selon Keil, que *Ram*, de la famille duquel était Eliu, de sorte qu'il faudrait admettre que cette partie de la postérité de Camuel (et peut-être sa postérité tout entière) s'est réunie à la tribu de Buz, dont elle a formé une famille. L'abréviation רָם pour אֲרָם se trouve aussi II Chron. (Vulg. Paral.) xxii, 5. Dillmann pense qu'Aram est plutôt ici un peuple particulier de ce nom.

22. — *Cased* n'est pas le père des *Casdiens*

23. Ac Bathuel, de quo nata est Rebecca : octo istos genuit Melcha, Nachor fratri Abrahæ.

24. Concubina vero illius, nomine Roma, peperit Tabee, et Gaham, et Tahas et Maacha.

23. Et Bathuel, de qui est née Rébecca. Melcha engendra ses huit enfants à Nachor, frère d'Abraham.

24. Mais sa concubine, nommée Roma, engendre Tabée et Gaham et Tahas et Maacha.

---

ou *Chaldéens*, qui sont plus anciens, mais tout au plus d'une branche ou tribu de cette nation, peut-être de celle qui enleva les troupeaux de Job (Job I, 17). — *Azau* ou *Chazo*. Knobel rapproche « Chazo » de Χαζήνη, contrée près de l'Euphrate en Mésopotamie, dont parle Etienne de Byzance d'après Arrien. Strabon connait aussi une *Chazène* en Assyrie, qui est identique au *Chazo* des écrivains syriens. — *Pheldas* ou *Pildash*, et *Jedlaph* ou *Yidelaph* sont inconnus. On a lu un nom d'homme *Pildasho* sur des inscriptions nabatéennes.

23. — *Bathuel* n'est pas le fondateur d'une tribu, mais le père de Rébecca, qui devint la femme d'Isaac. Il habitait à Charan, dans la Mésopotamie, et resta par conséquent où demeurait son père.

24. — *Concubina vero illius*. Le mot פִּילֶגֶשׁ ou פִּלֶגֶשׁ, d'où sont venus le grec πάλλαξ, παλλακίς, παλλακή, et le latin *pellex*, n'a pas en hébreu le sens odieux qu'a celui de *concubine* dans notre langue : il désigne une épouse de second rang, mais légitime, telle qu'en ont eu Abraham, Jacob, David, etc. Il vaudrait mieux le rendre par *pallacide*, expression employée dans ce sens par Fr. Lenormant et autres. Ces femmes étaient toujours regardées comme au-dessous des épouses en titre : la conduite d'Abraham envers Agar et Cétura le montre assez. Leurs enfants ne partageaient pas, dans la règle, l'héritage avec ceux de l'épouse principale. — *Tabée* ou *Tébach*, *Gaham* ou *Gacham*, et *Tahas* ou *Tachash* ne se rencontrent plus nulle part. Il est vraisemblable que c'est de *Maacha* ou *Mahakhah* que tiraient leur origine et leur nom les *Mahakhites*, Deut. III, 14 ; Jos. XII, 5, et al., avec le pays de *Mahakhah*, petit royaume araméen sous David, II Reg. x, 6, 8 ; I Paral. XIX, 6, quoique Mahakhah revienne encore souvent dans la suite comme nom de personne. — Ainsi Nachor a douze fils comme Ismaël (ci-apr. XXV, 13 et suiv.) et le petit-fils d'Abraham, Jacob (ci-apr. XXXV, 23 et suiv.), savoir, huit de sa femme Melcha et quatre de sa concubine, tandis que Jacob a les siens de deux femmes et de deux servantes, et Ismaël vraisemblablement d'une seule femme. Cette différence sous le rapport des mères montre déjà que la ressemblance dans le nombre repose sur une tradition sûre et n'est pas le produit d'une légende postérieure qui aurait voulu faire sortir de Nachor autant de tribus que d'Ismaël et de Jacob. D'ailleurs, que les douze fils de Nachor soient devenus pères d'autant de tribus, c'est une hypothèse tout à fait arbitraire : cela n'est vraisemblable que de quelques-uns, comme on vient de le voir.

CHAPITRE XXIII.

Mort de Sara ; sa sépulture dans la caverne du champ acheté par Abraham, ℣℣. 1-20.

1. Or Sara vécut cent vingt-sept ans.
2. Et elle mourut dans la ville d'Arbée, la même qu'Hébron, dans la terre de Chanaan, et Abraham vint pour la plaindre et la pleurer.

1. Vixit autem Sara centum viginti septem annis.
2. Et mortua est in civitate Arbee, quæ est Hebron, in terra Chanaan : venitque Abraham ut plangeret et fleret eam.

---

21. ***Mort et sépulture de Sara,*** **XXIII.**

1. — ***Vixit autem Sara centum viginti septem annis.*** Sara est la seule femme dont l'Écriture marque l'âge, la mort et la sépulture. C'est une distinction accordée à son mérite et au rang qu'elle tient dans le plan de la Providence et dans son exécution. Elle est la femme la plus importante de l'ancienne alliance : c'est la mère du Sauveur promis, et en lui de tous les fidèles : « Sara... dont vous êtes devenues les enfants », dit saint Pierre en parlant aux femmes chrétiennes dans sa Ire épître, III, 6 ; c'est, comme le remarque saint Paul, une des plus belles figures de l'Eglise (Gal. IV, 22, 23), et, selon l'expression de Delitzsch, la Marie de l'Ancien Testament, quoique le même auteur reconnaisse que celle du nouveau, dans sa foi que n'a obscurcie aucun nuage, lui est bien supérieure.

2. — *In civitate Arbee :* « dans la cité d'Arbah », ou « Qiryath Arbah ». Ce nom, sous lequel Hébron est désignée ici, au chap. XXXV, 27, et ailleurs, et que, d'après Jos. XIV, 15 ; XV, 13, elle portait à l'époque de la conquête du pays de Chanaan par les Israélites, n'est pas son nom primitif ; il ne lui a été donné que par les Hénacites Arbah ou Arbée et sa race, qu'on n'y rencontre pas encore au temps des patriarches, vraisemblablement lorsque Arbée s'en fut rendu maître, et lui est resté jusqu'à ce que les Israélites, après en avoir pris possession, rétablirent son premier nom. Cette ville est même encore appelée Hébron au livre des Nombres, XIII, 22, dans un temps où les Hénacites s'y trouvaient déjà, et elle est reportée sous ce nom à son origine, qui est mentionnée comme remontant plus haut de sept ans que celle de Tanis ou Tsohan en Egypte, ce qui semble indiquer que c'était son nom à l'une et à l'autre époque. Lors donc que le livre de Josué, XIV, 15, et celui des Juges, I, 10, disent que « le nom d'Hébron était auparavant Cariath Arbée » ou « cité d'Arbah », cela doit s'entendre d'un temps antérieur à celui auquel se rapportent ces paroles, mais non du temps le plus ancien. Cfr Hengstenb., *Beitr.* III, p. 187. L'antique Hébron est encore aujourd'hui une ville renommée, quoique petite, ville de montagne et de plaine tout ensemble, située sur la route de Bersabée à Jérusalem, à peu près à égale distance de l'une et de l'autre, avec des vignes, des oliviers et des vergers magnifiques dans les environs. « La ville actuelle, dit Mgr Mislin, se divise en quatre quartiers, en y comprenant le faubourg de la porte de Zaouich ; ces quartiers sont séparés en partie par des jardins. Ces différents quartiers s'élèvent en amphithéâtre sur leurs collines. La population de la ville est d'environ 7000 habitants, y compris 600 Israélites allemands et polonais établis. Son altitude est de 2842 pieds : elle dépasse de 263 pieds celle de Jérusalem » (*Saints Lieux,* t. III, p. 79). Les Arabes l'appellent *el Khalil,* c'est-à-dire, *l'Ami* (de Dieu), par rapport au séjour qu'y a fait Abraham, qu'ils désignent sous ce nom. — *In terra Chanaan.* Cette circonstance est relevée, dit Keil, pour indiquer non seulement que Sara est morte dans la terre promise, mais encore que c'est dans ce pays qu'Abraham, comme étranger, a acheté un lieu de sépulture pour elle et pour sa famille. — *Venitque Abraham ut plangeret...* On a inféré de là qu'il était absent au moment de sa mort ; mais le sens est simplement qu'il laissa toutes les occupations du dehors, de la campagne, où il pouvait avoir été retenu par le soin de ses troupeaux, pour se mettre en devoir d'en faire le deuil. En Orient, où les sentiments ne savent ce que c'est que de se contraindre, les démonstrations de la douleur et du deuil sont très bruyantes.

3. Cumque surrexisset ab officio funeris, locutus est ad filios Heth, dicens :
4. Advena sum et peregrinus apud vos : date mihi jus sepulchri vobiscum, ut sepeliam mortuum meum.

5. Responderunt filii Heth, dicentes :
6. Audi nos, Domine, princeps Dei es apud nos; in electis sepulchris nostris sepeli mortuum tuum : nullusque te prohibere poterit quin in monumento ejus sepelias mortuum tuum.

7. Surrexit Abraham, et adoravit populum terræ, filios videlicet Heth :

3. Et s'étant levé, après cet office funèbre, il parla aux fils d'Heth et leur dit :
4. Je suis étranger et pèlerin parmi vous : Donnez-moi droit de sépulture au milieu de vous afin que j'ensevelisse mon mort.
5. Les fils d'Heth répondirent, disant :
6. Écoute-nous, Seigneur, tu es un prince de Dieu parmi nous. Ensevelis ton mort dans le plus beau de nos sépulcres, et personne ne pourra t'empêcher d'ensevelir ton mort dans son tombeau.
7. Abraham se leva et se prosterna devant le peuple de cette terre, c'est-à-dire les fils de Heth.

---

3. — *Cumque surrexisset ab officio funeris.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Abraham se leva de dessus la face de son mort », de l'endroit où gisait le corps de Sara et où il l'avait pleurée, et se rendit à la porte de la ville dans le but qui va être exprimé. — *Locutus est ad filios Heth.* Cette négociation présente un tableau très remarquable des mœurs et des usages orientaux.

4. — *Date mihi jus sepulcri...* A la lettre d'après l'hébreu : « Donnez-moi la possession d'un sépulcre parmi vous, afin que j'ensevelisse mon mort de devant ma face ». Les orientaux, comme l'observe M. Vigouroux, attachent le plus grand prix à la possession d'un sépulcre qui leur appartienne en propre. Abraham n'en a pas encore, il doit en acquérir un pour y enterrer Sara, son épouse. Lorsqu'il l'a pleurée, il se lève donc d'auprès de la couche où reposaient ses restes inanimés, et il se rend au milieu du peuple. Jamais, en Orient, les affaires ne se traitent en particulier; les ventes et les achats se font en public : ainsi l'exigent les habitudes locales et la sûreté des transactions. Abraham observe minutieusement le cérémonial usité en pareille circonstance, et en vigueur encore aujourd'hui. En s'adressant aux habitants d'Hébron, il leur dit : *Beni Cheth*, ou enfants de Heth, en les appelant par leur nom de tribu, comme il dirait actuellement à ceux qui habitent ces lieux : *Beni Keis* ou *Beni Yemen*. Il commence les pourparlers comme les commence invariablement un voyageur placé dans les mêmes conditions. Celui-ci ne manque jamais de dire, dans le dialecte actuel : *Ana ghurib*, comme Abraham dit alors : *Gher anokhi*. C'est un moyen efficace d'éveiller la sympathie des auditeurs; car à leurs yeux, personne n'est digne de pitié comme l'étranger, toujours exposé à être traité en ennemi, c'est-à-dire, pillé et dépouillé. Après cette précaution oratoire, Abraham expose sa demande.

6. — *Princeps Dei es apud nos* : « tu es un prince de Dieu », un homme élevé par lui à la dignité et à la position de prince, « au milieu de nous » : c'est comme tel, et non comme un étranger que nous te considérons. — *In electis sepulcris nostris...* Plus exactement d'après l'hébreu : « dans le choix de nos sépulcres ensevelis ton mort : personne d'entre nous ne te refusera son sépulcre pour ensevelir ton mort ». La politesse orientale, qui est poussée jusqu'au raffinement, exigeait que les Héthéens lui offrissent leurs propres tombeaux, et ils le firent en effet.

7. — *Et adoravit populum terræ* : « et se prosterna », ou « s'inclina profondément devant le peuple du pays », en témoignage de reconnaissance, mais sans accepter son offre, sachant bien que ce n'était qu'un compliment obligé, qu'il ne fallait pas prendre au sérieux. « Il n'aurait point voulu d'ailleurs que les ossements de celle dont la race devait être bénie de Jéhovah fussent mêlés avec ceux des païens. Il insista pour avoir un tombeau qui lui appartînt en propre : il l'avait même déjà choisi. Au milieu d'un bosquet d'oliviers ou de térébinthes situé à l'est, au point culminant d'Hébron, il avait remarqué un rocher où la nature avait creusé une double caverne, d'où son nom de

8. Et il leur dit : Si vous trouvez bon que j'ensevelisse mon mort, écoutez-moi et intercédez pour moi auprès d'Ephron, fils de Séor,

9. Afin qu'il me donne la caverne double qu'il a à l'extrémité de son champ ; qu'il me la cède à un prix convenable devant vous, pour que je possède un sépulcre.

10. Or Ephron habitait au milieu des fils d'Heth. Et Ephron répondit à Abraham, et tous ceux qui entraient par la porte de cette ville l'entendirent. Il dit :

11. Qu'il n'en soit point ainsi, mon seigneur, mais toi écoute plutôt ce que je dis. Je te cède le champ et la caverne qu'il contient en présence des fils de mon peuple. Ensevelis ton mort.

8. Dixitque ad eos : Si placet animæ vestræ ut sepeliam mortuum meum, audite me, et intercedite pro me apud Ephron filium Seor :

9. Ut det mihi speluncam duplicem, quam habet in extrema parte agri sui : Pecunia digna tradat eam mihi coram vobis in possessionem sepulchri.

10. Habitabat autem Ephron in medio filiorum Heth. Responditque Ephron ad Abraham cunctis audientibus qui ingrediebantur portam civitatis illius, dicens :

11. Nequaquam ita fiat, Domine mi, sed tu magis ausculta quod loquor : Agrum trado tibi, et speluncam quæ in eo est, præsentibus filiis populi mei, sepeli mortuum tuum.

Makhpélah. C'était cette caverne qui devait devenir le tombeau des patriarches » (M. Vigouroux, *la Bible,* etc., t. I, p. 507).

8. — *Intercedite pro me apud Ephron...* De ce que Hébron est appelée plus bas, ỳ. 10, « sa ville », Keil conjecture que c'était lui qui en était le seigneur ; mais cette raison est d'une valeur au moins bien douteuse. M. Vigouroux explique ainsi la prière qu'Abraham fait aux enfants de Heth afin d'obtenir la grotte par leur entremise : « Abraham n'a garde de s'adresser directement au possesseur. Il s'adresse à ses voisins, qui doivent nécessairement jouer le rôle d'intermédiaires entre le vendeur et l'acheteur. Aucune affaire, même un mariage, ne peut se traiter en Orient sans intermédiaire, et Dieu sait combien les négociations sont longues, délicates, épineuses, surtout quand l'une des parties contractantes est un étranger » (*Ibid.*, p. 508).

9. — *Speluncam duplicem.* La Vulgate, comme les Septante, traduit ainsi d'après la signification de מַכְפֵּלָה, de la racine כָּפַל, *doubler*. Mais ce mot est un nom propre qui est aussi appliqué au champ ci-après ch. XLIX, 30 ; L, 13, quoique dans l'origine il soit sans doute venu de la forme de la grotte. Dans la Palestine, qui abonde en grottes, on s'en servait ordinairement pour lieux de sépulture.

10. — *Habitabat autem Ephron in medio filiorum Heth.* L'hébreu doit plutôt se traduire : « Or Ephron était assis au milieu des fils de Heth », à savoir, dans l'assemblée à laquelle parlait Abraham.

11. — *Agrum trado tibi...* C'est en apparence un acte solennel de donation que fait Ephron, et dont Abraham lui exprime sa reconnaissance en s'inclinant profondément devant lui, quoique sans l'accepter. Mais en réalité, d'après les interprètes modernes, ce n'est qu'une manière de parler encore usitée de nos jours en Orient, avec laquelle, pour autant qu'elle peut avoir quelque chose de sérieux, celui qui l'emploie a en vue un autre présent compensant largement celui qu'il offre, mais qui la plupart du temps ne doit avoir d'autre effet que de couper court à toute demande de rabais sur le prix à fixer. Il est vrai que Lange fait observer que d'identifier une expression antique de libéralité avec la formule conforme d'un usage moderne, ce n'est pas un procédé tout à fait sûr. Mais il s'entend assez de soi, en tout cas, que si Abraham avait cru devoir accepter l'offre d'Ephron, il n'aurait pu rester avec lui en arrière de générosité. « Que d'Européens, dit M. Vigouroux, ont entendu de nos jours, dans les mêmes contrées, les mêmes paroles ! Un Arabe *donne* aujourd'hui également sa maison, ses chevaux, son champ, en attestant comme témoins tous les spectateurs, et en accompagnant ce dire des protestations et des serments les plus sacrés ; mais tout le monde sait que ce langage n'a pas d'autre but que de faire payer plus cher ce qu'on achète. Abraham le savait ; aussi lui paya-t-il quatre cents sicles d'argent pour entrer en possession de la caverne. « Qu'est-ce que cela entre moi et « toi, quatre cents sicles » ! dit l'Héthéen.

12. Adoravit Abraham coram populo terræ.
13. Et locutus est ad Ephron circumstante plebe : Quæso, ut audias me : Dabo pecuniam pro agro : suscipe eam, et sic sepeliam mortuum meum in eo.
14. Responditque Ephron :
15. Domine mi, audi me : Terra, quam postulas, quadringentis siclis argenti valet : istud est pretium inter me et te : sed quantum est hoc? sepeli mortuum tuum.
16. Quod cum audisset Abraham, appendit pecuniam, quam Ephron postulaverat, audientibus filiis Heth,

12. Abraham se prosterna devant le peuple de la contrée.
13. Et il dit à Ephron, au milieu du peuple : Je te prie de m'écouter. Je donnerai de l'argent pour le champ ; reçois-le et ainsi j'y ensevelirai mon mort.
14. Et Ephron répondit :
15. Mon seigneur, écoute-moi : La terre que tu demandes vaut quatre cents sicles d'argent. C'est le prix entre moi et toi. Mais qu'est-ce que cela ? ensevelis ton mort.
16. Lorsqu'Abraham eut entendu ces mots, il fit peser l'argent qu'Ephron avait demandé, les fils d'Heth l'enten-

---

On entend souvent encore répéter cette même phrase par le vendeur; mais Abraham dut payer, comme cela arrive fréquemment de nos jours, trois fois la valeur du bien qui lui était cédé » (*Ibid.*).

13. — *Quæso ut audias me.* L'hébreu à la lettre : « Seulement si tu — puisses-tu m'écouter » ! La phrase est interrompue, puis reprise avec une nouvelle construction. La double particule optative : אַךְ אִם, לוּ, ajoute à la force. — *Dabo pecuniam pro agro.* A la lettre d'après l'original : « je donne l'argent du champ », le prix qu'il vaut. Abraham insiste pour une vente en règle, et on conçoit qu'il ne peut guère faire autrement, quand même les offres qui lui sont faites seraient sérieuses.

15. — *Terra quam postulas... sepeli mortuum tuum.* La pensée est exprimée avec plus de délicatesse dans l'hébreu : « Une terre de quatre cents sicles d'argent, entre moi et toi, qu'est-ce que cela ? et ensevelis ton mort ». Une chose de si peu de valeur, entre deux hommes tels que nous, riches et amis, ne mérite pas qu'on en parle ; ce n'est qu'une bagatelle, dont le prix ne peut pas être un objet de discussion. Sous cette forme si polie n'en est pas moins fixé le prix du champ, qui pour ces temps-là n'est pas mince. Plusieurs, comme on l'a déjà vu, le regardent comme excessif. Sans vouloir précisément les contredire, je ferai cependant observer que nous manquons des éléments nécessaires pour se prononcer sur ce point avec certitude. On ne peut juger du prix d'une chose que par son rapport avec elle ; or nous ignorons également et la contenance du champ vendu à Abraham, et la valeur de l'argent à cette époque.

16. — *Quod cum audisset Abraham.* L'hébreu : « Et Abraham entendit Ephron », acquiesça au prix qu'il lui avait fixé. — *Appendit pecuniam... probatæ monetæ publicæ.* L'hébreu à la lettre : « et Abraham pesa à Ephron l'argent qu'il avait dit aux oreilles des fils de Heth, quatre cents sicles d'argent passant aux marchands », ayant cours dans le commerce comme étant de bon aloi et présentant le poids voulu. Il n'y avait pas encore alors d'argent monnayé, mais seulement, pour le besoin du commerce, des pièces de métaux de poids déterminés, et sans doute accompagnées de l'indication de ces poids ; pièces qu'on pesait, afin de se garantir de toute fraude. « L'Orient possède maintenant comme nous, dit M. Vigouroux, des monnaies d'une forme, d'un poids et d'une valeur déterminés ; néanmoins on pèse encore fréquemment l'argent, comme on le faisait alors ; chaque marchand, à l'entrée des bazars, porte suspendues à la ceinture de petites balances pour peser les pièces de monnaie et s'assurer qu'elles n'ont pas perdu de leur poids. L'usage de peser l'argent était chaldéen de même que chananéen. Les mots employés Gen. XIII, 16, וישקל את־הכסף, *vayishqol eth-hakkéséf*, sont les mêmes qui sont employés en assyrien : *kaspa isaqal*, porte une tablette grammaticale bilingue (*Cuneif. Inscript. of. west. Asia*, t. II, pl. 113, col. 11, l. 44). Le mot *shékel* dont on a fait *sicle*, signifie proprement *poids*, d'où l'on a fait une espèce de monnaie, comme en France *livre* signifiait un poids et une monnaie, comme en anglais *pound*, qui est dérivé de *pondus*, « poids ». C'est la première fois que nous trouvons le nom d'un poids. Plus haut, Gen. XX, 16, on lit seulement

dant, quatre cents sicles d'argent en monnaie approuvée, et publique.

17. Ainsi le champ qui avait appartenu à Ephron, où il y avait une double caverne regardant Mambré, ce champ aussi bien que la caverne et tous les arbres alentour jusqu'aux limites,

18. Fut garanti la propriété d'Abraham en présence des fils de Heth et de tous ceux qui entraient par la porte de cette ville.

19. C'est ainsi qu'Abraham ensevelit Sara sa femme dans la double caverne du champ qui regardait Mambré, c'est-à-dire Hébron dans la terre de Chanaan.

20. Et le champ et l'antre qui s'y

quadringentos siclos argenti probatæ monetæ publicæ.

17. Confirmatusque est ager quondam Ephronis, in quo erat spelunca duplex, respiciens Mambre, tam ipse quam spelunca, et omnes arbores ejus in cunctis terminis ejus per circuitum,

18. Abrahæ in possessionem, videntibus filiis Heth, et cunctis qui intrabant portam civitatis illius.

19. Atque ita sepelivit Abraham Saram uxorem suam in spelunca agri duplici, quæ respiciebat Mambre : hæc est Hebron in terra Chanaan.

Infr. 35. 27.

20. Et confirmatus est ager, et an-

---

mille argent, sans spécification. Ici le sicle désigne-t-il seulement un poids ou aussi une monnaie, de l'argent monnayé ? La question n'est plus douteuse. La monnaie, dans le sens propre, ne paraît incontestablement dans l'Ecriture qu'après la captivité de Babylone. La première monnaie juive semble avoir été frappée par Simon Machabée (I Mach. xv, 6). Cfr *Manuel bibliq.*, 1884, t. I, p. 214. Cependant du temps d'Abraham les Egyptiens avaient des anneaux d'or et d'argent qu'on voit représentés sur les monuments et qui, étant d'un poids fixe, jouaient le rôle de monnaie. Il est impossible d'apprécier quelle était la valeur de l'argent à cette époque reculée. Lorsque les Septante traduisirent l'Ancien Testament en grec, de même que du temps de Notre-Seigneur (Matth. xvii, 24) le demi-sicle d'argent valait une didrachme grec, c'est-à-dire, environ 1 fr. 42. La caverne de Makhpélah aurait, d'après cette évaluation, coûté à Abraham de 1100 à 1200 fr, mais l'argent avait alors en Palestine une valeur tout autrement considérable qu'aujourd'hui » (*La Bible,* etc., t. I, p. 509). D'après l'évaluation du sicle que nous avons vue plus haut, xx, 16, note, 400 sicles seraient revenus à environ 1240 fr.

17 et 18. — *Confirmatusque est ager... Abrahæ in possessionem.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et fut assuré le champ d'Ephron qui est à Makhpélah, qui est en face de Mambré, le champ et la grotte qui s'y trouve, et tous les arbres qui étaient dans le champ, qui étaient dans toutes ses limites d'alentour, à Abraham en possession ». « L'usage antique et l'usage actuel, dit M. Vigouroux, demandent que la description de l'objet vendu soit précise, minutieuse, et que tout ce qui en fait partie soit spécifié avec soin. Même dans la vente d'un champ, le contrat doit porter que les puits, les arbres qui s'y trouvent sont vendus avec le champ, de même que dans la location d'une maison il faut énumérer en détail chaque appartement, en haut et en bas » — *Videntibus filiis Heth et cunctis...* « C'est là ce qui donne force et valeur au contrat. Quand une vente doit être effectuée dans une ville ou dans un village, indépendamment des intermédiaires, toute la population se rassemble autour des parties contractantes, au lieu habituel des réunions, c'est-à-dire autour ou près de la porte de la ville. Tous prennent part aux débats comme s'ils y étaient personnellement intéressés. Ils sont tous ainsi témoins, connaissent les détails et les circonstances de l'affaire, et la transaction est *confirmée,* sans aucun écrit. Toute transaction attestée de la sorte est légale et inattaquable, tandis que les titres écrits de propriété les plus authentiques, revêtus de toutes les formes, sont de nulle valeur sans le témoignage d'un témoin vivant » (*La Bible,* etc., t. I, p. 510 et 511).

19. — *Atque ita sepelivit... in terra Chanaan.* L'hébreu : « Et après cela, Abraham ensevelit Sara sa femme dans la grotte du champ de Makhpélah, en face de Mambré (c'est Hébron), dans la terre de Chanaan ». La sépulture de Sara dans la grotte qui venait d'être achetée était déjà un acte de propriété qui en confirmait la possession à Abraham. C'est aussi ce que semble insinuer la forme du récit et sa conclusion.

20. — *Et confirmatus est ager...* La remarque réitérée que le champ avec la grotte

trum quod erat in eo, Abrahæ in possessionem monumenti a filiis Heth.

trouvait furent assurés par les fils d'Heth à Abraham, comme propriété de tombeau.

---

qui s'y trouvait passa des fils de Heth entre les mains d'Abraham comme lieu de sépulture, résultat de la transaction décrite dans tous ses détails avec une exactitude, pour ainsi dire, juridique, montre la grande importance qu'avait ce fait pour les patriarches. Que dans la terre promise, où il ne possédait pas encore un pied de terrain, Abraham acquière selon toutes les formes du droit un lieu de sépulture comme propriété héréditaire, c'est ce qui montre bien sa foi aux divines promesses et à leur exécution future. La grotte de Makhpélah avec les tombeaux des patriarches est renfermée dans une mosquée construite en pierres de taille colossales sur le penchant occidental de la montagne Geabireh, dans la partie nord-ouest de la ville actuelle. Partant de cette donnée, Rosen incline à placer Mambré sur le penchant oriental du Rumeidi, près de la remarquable fontaine Hain el Dschedid (*Morgenld. Zeitschr.* XII, p. 477 et suiv.). On pourrait aussi, dit Knobel, comparer avec Mambré la hauteur appelée *Nimreh* ou *Nemra*, située à une petite distance au nord d'Hébron, avec une source de même nom, auquel cas עַל פְּנֵי, *en face de,* devrait simplement se prendre dans le sens de *vis-à-vis*. Mais de chercher Mambré dans le Wady el Ramé ou Ramet el Chalil, à une lieue au nord de la ville, c'est ce qui ne paraît guère compatible avec l'indication du texte sacré, qui place ce lieu à Hébron, c'est-à-dire, dans son territoire. — Dans les premiers siècles du christianisme, sainte Paule, lorsqu'elle se rendit en pèlerinage à Hébron, et d'autres voyageurs, ont encore vu les tombeaux des patriarches; aujourd'hui l'entrée de la mosquée *el Khalil* (c'est ainsi que les musulmans l'appellent), où se trouve la grotte de Makhpélah, est interdite aux chrétiens. Cependant « un architecte piémontais, M. Pierotti, attaché au service du sultan, a pu, grâce à la protection du gouverneur de Jérusalem et du gouverneur d'Hébron, pénétrer trois fois, habillé en Arabe, dans la mosquée d'Abraham, le 8 novembre 1856, le 7 janvier et le 25 août 1859. C'est à lui que nous devons les maigres renseignements que nous possédons sur Makhpélah. A sa première visite, il ne put rien voir. « Le 7 janvier 1859, dit-il en racontant la seconde, une favorable occasion « me procura le plaisir de rentrer dans l'intérieur de l'enceinte sacrée, et par les « trous contigus aux sarcophages par lesquels on fait habituellement descendre une « lampe, il me fut permis d'abaisser une « corde que j'avais subdivisée en décimètres. « Les mesures obtenues m'indiquèrent que « le sol inférieur de la caverne avait deux « niveaux différents, et m'apprirent l'épaisseur de la roche supérieure contiguë au « pavement de la mosquée. J'obtins aussi « beaucoup d'éclaircissements fort intéressants, qui me confirmèrent que le vide « de la caverne est plus étroit en sens longitudinal et transversal que le périmètre « limité du mur judaïque. Cette seconde visite me fit donc voir, par le fait, pourquoi « cette localité fut anciennement appelée « *Makhpéla,* c'est-à-dire, *caverne double*. En « effet, le sol inférieur présente deux niveaux différents, et comme le mur nord « de la mosquée m'assura qu'elle devait être « fondée sur un terrain des plus résistants, « j'en conclus que dessous, dans la caverne, « devait se trouver une division remarquable; et ce qui fortifia ma pensée, c'est « l'ouverture qui communique avec la caverne et qui est située devant la porte de « la mosquée, d'autant plus que j'appris en « termes positifs que c'était par celle-là que « le chef santon du Haram descendait pour « aller retirer les suppliques que les fidèles « de l'islam adressent aux patriarches en les « jetant par l'ouverture supérieure. — Le « 25 août 1859, je vis ouvrir et élever la porte « horizontale qui ouvre le passage à la caverne, situé dans le portique. Je vis retirer un tapis, ensuite ouvrir avec une clef « une grille de fer, et le chef descendre par « un petit escalier taillé dans la pierre dure « et large de soixante-dix centimètres. Quelques-uns suivirent l'heureux chef; moi « couvert, protégé et assisté par différents « individus qui, avec des discours, occupaient les cerbères, je parvins à descendre « trois marches, et bien que de fortes mains « m'empoignassent avec véhémence pour « m'obliger à sortir, et que d'autres me « frappassent, je réussis à descendre la cinquième marche et à me courber de manière à voir la caverne dans la direction « du nord, à voir des sarcophages de pierre « blanche, et enfin à remarquer que du côté « sud, à proximité de l'escalier, existait la « paroi de roche, devant une ouverture qui « met en communication la caverne supérieure avec l'inférieure, au moyen de marches basses taillées dans le roc. Les coups « reçus et les imprécations qui me furent

CHAPITRE XXIV.

Mariage d'Isaac avec Rébecca, ℣℣. 1-67.

1. Or Abraham était vieux et chargé de jours, et le Seigneur l'avait béni en tout.

2. Et il dit au plus ancien serviteur de sa maison, qui presidait à tout ce qu'il possédait : Mets ta main sous ma cuisse,

3. Afin que je t'adjure par le Seigneur Dieu du ciel et de la terre de

1. Erat autem Abraham senex, dierumque multorum ; et Dominus in cunctis benedixerat ei.

2. Dixitque ad servum seniorem domus suæ, qui præerat omnibus quæ habebat : Pone manum tuam subter femur meum,

Infr. 47. 29.

3. Ut adjurem te per Dominum, Deum cœli et terræ, ut non accipias

---

« lancées ne diminuèrent pas la grande sa- « tisfaction que j'éprouvai dans le moment « et que j'éprouve encore, de pouvoir dire « que j'ai vu quelque chose de la caverne... « Je ne vis pas les sépulcres (proprement « dits) ; mais j'ai la conviction qu'ils sont de « la forme de ceux de Rachel, de Samuel « et de celui qui se trouve à Nebi Mousa. « C'est dans l'intérieur de ces sépulcres « qu'un jour se retrouveront les restes des « patriarches et la momie de Jacob. L'his- « toire, les traditions, les légendes sont « d'accord pour dire qu'ils n'ont jamais été « profanés » (*Macpéla,* Lausanne, 1869, p. 93). M. Vigour., *La Bible,* etc., t. I, p. 513 et suiv. Voy. aussi Mgr Mislin, *Saints Lieux,* t. III, p. 80 et suiv., M. V. Guérin, *Descript. géogr.*, etc., *de la Palest.* : Judée, t. III, p. 218 et suiv.

22. — *Mariage d'Isaac avec Rébecca,* XXIV.

1° Abraham envoie son intendant chercher une femme pour son fils Isaac ; instructions qu'il lui donne, ℣℣. 1-9.

1. — *Erat autem Abraham senex, dierumque multorum,* avancé en âge. Il avait alors cent quarante ans, et Isaac quarante. Les motifs qui le firent songer à procurer une épouse à son fils furent tant son âge, qui, après la mort de Sara, l'avertissait de pourvoir à l'avenir de ce fils chéri et par là même à celui de sa maison, que les bénédictions dont Dieu l'avait comblé, bénédictions qu'il devait faire en sorte, par ce mariage, de conserver et de transmettre jusqu'à sa postérité la plus reculée.

2. — *Dixitque ad servum seniorem domus suæ.* On croit communément que ce serviteur était Eliézer de Damas, dont il faisait tant de cas qu'il l'avait destiné à être son héritier, si Dieu ne lui eût pas donné d'enfant (ci-dess. XV, 2). Gerlach, il est vrai, ne trouve pas cela vraisemblable, par la raison qu'il n'est pas nommé ; mais on a répondu que c'est précisément la conclusion contraire qu'il faut en tirer, d'autant que, s'il en était autrement, le nom du serviteur chargé d'une affaire si importante n'aurait pas manqué d'être indiqué. Personne d'ailleurs plus qu'Eliézer, vieillard qui avait blanchi à l'école d'Abraham (depuis la mention faite de lui au chap. XV, 2, il s'était écoulé plus de 60 ans), n'était propre pour une pareille commission, et toute la suite montre que la confiance dont son maître l'honora dans cette occasion n'aurait pu être mieux placée. — *Pone manum tuam subter femur meum.* La même cérémonie revient encore au chap. XLVII, 29. Saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, lui donnent un sens mystérieux, et pensent que les deux patriarches qui l'ont employée, Abraham et Jacob, avaient en vue le Messie, qui devait sortir d'eux et au nom duquel ils exigeaient le serment. Keil et Dillmann y voient un rapport plus général avec la force vitale et génératrice, tandis que d'autres en cherchent la raison dans la circoncision, le signe sacré de l'alliance avec Dieu.

3. — *Et adjurem te...* Ce qu'Abraham veut qu'Eliézer lui promette avec serment de cette manière, c'est de ne pas faire épouser à son fils une femme chananéenne. Il savait que les peuples de Chanaan étaient réprouvés de Dieu, qui devait un jour les exterminer, ou du moins les chasser de leur pays pour le donner à ses descendants : comment donc aurait-il pu souffrir que son fils, l'héritier des promesses, s'alliât avec eux? Knobel

uxorem filio meo de filiabus Chananæorum, inter quos habito.

ne pas prendre une épouse pour mon fils parmi les filles des Chananéens au milieu desquels j'habite ;

4. Sed ad terram et cognationem meam proficiscaris, et inde accipias uxorem filio meo Isaac.

4. Mais de partir pour mon pays et ma parenté, et de prendre là une épouse, pour mon fils Isaac.

5. Respondit servus : Si noluerit mulier venire mecum in terram hanc, numquid reducere debeo filium tuum ad locum, de quo tu egressus es ?

5. Le serviteur répondit : Si la femme ne veut pas venir avec moi en ce pays-ci, dois-je ramener ton fils au lieu d'où tu es sorti ?

6. Dixitque Abraham : Cave nequando reducas filium meum illuc.

6. Et Abraham dit : Garde-toi de jamais y ramener mon fils.

7. Dominus Deus cœli, qui tulit me de domo patris mei, et de terra nativitatis meæ, qui locutus est mihi et juravit mihi dicens : Semini tuo dabo terram hanc : ipse mittet Angelum suum coram te, et accipies inde uxorem filio meo :

Supr. 12. 7. 13. 15. et 15. 18. *Infr.* 26. 4.

7. Le Seigneur Dieu du ciel, qui m'a fait sortir de la maison de mon père et de la terre de ma naissance, qui m'a parlé et m'a juré, disant : Je donnerai à ta race cette terre, lui-même enverra son ange devant toi, et tu choisiras là une femme pour mon fils.

8. Sin autem mulier noluerit sequi te, non teneberis juramento ; filium meum tantum ne reducas illuc.

8. Mais si la femme ne veut pas te suivre, tu ne seras pas tenu par ton serment ; seulement ne remène pas mon fils en ce pays-là.

9. Posuit ergo servus manum sub femore Abraham domini sui, et juravit illi super sermone hoc.

9. Le serviteur posa donc la main sous la cuisse d'Abraham son maitre, et fit le serment qu'il demandait

10. Tulitque decem camelos de grege domini sui, et abiit, ex omnibus bonis

10. Et il prit dix chameaux du troupeau de son maitre, et il s'en alla

---

prétend qu'Abraham, en exigeant cet engagement, pense à sa mort, après laquelle Eliézer doit être une espèce de tuteur pour Isaac, ce qui, vu l'age de ce dernier, l'étonne avec raison. Mais toute la suite montre qu'Abraham parle avant tout pour la circonstance présente. En envoyant son intendant chercher une épouse pour son fils, n'est-il pas naturel qu'il lui explique ses intentions à cet égard ? Le serviteur n'aurait-il pas pu facilement se laisser aller à la tentation de regarder une brillante alliance dans la terre de Chanaan comme très avantageuse pour l'avenir d'Isaac ? Que si le saint patriarche a aussi en vue le cas où il viendrait à mourir avant le mariage de son fils, il ne suit pas davantage de ses paroles qu'il entende le laisser sous tutelle. Ne pouvait-il pas craindre qu'Eliézer, s'il avait pour lui le projet d'une alliance qu'il réprouvait si fort, n'usât de l'ascendant qu'une vertu et une fidélité éprouvées devaient naturellement lui donner sur son jeune maitre pour le faire entrer dans ses vues ? Or il veut écarter à jamais de son esprit jusqu'à la pensée d'une alliance pareille.

4. — *Sed ad terram et cognationem meam proficiscaris,* c'est-à-dire, en Mésopotamie.

5. — *Si noluerit mulier*... L'hébreu à la lettre : « Peut-être la femme ne voudra pas... »

6. — *Cave nequando reducas filium meum illuc.* Retourner au pays d'où Dieu avait fait sortir son pere, c'eût été de la part d'Isaac se rendre infidèle à la vocation divine et renoncer aux promesses faites à sa famille, non seulement par rapport à la possession de la terre de Chanaan, mais encore à l'égard de tout le reste.

2° L'intendant va en Mésopotamie, où Dieu lui fait connaitre l'épouse qu'il destine à Isaac; il l'obtient de ses parents, ℣℣. 10-54.

10. — *Tulitque decem camelos*... Ces chameaux étaient destinés tant à servir de véhicule à lui-même et aux autres serviteurs qui devaient l'accompagner qu'à porter, avec les choses nécessaires pour un voyage d'environ 240 lieues, « toute sorte de biens de

portant avec lui de tous ses biens, et il poursuivit sa route jusqu'en Mésopotamie, à la ville de Nachor.

11. Et lorsqu'il eut fait reposer les chameaux hors de la ville, près du puits, le soir, au moment où les femmes ont coutume de sortir pour puiser de l'eau, il dit :

12. Seigneur, Dieu de mon maître Abraham, venez à mon aide aujourd'hui, je vous en prie, et faites miséricorde à mon maître Abraham.

13. Voilà que je suis près de la source d'eau, et les filles des habitants de cette ville sortiront pour puiser de l'eau.

14. La jeune fille donc à laquelle je dirai : Incline ta cruche pour que je boive, et qui me répondra : Bois, et

ejus portans secum, profectusque perrexit in Mesopotamiam ad urbem Nachor.

11. Cumque camelos fecisset accumbere extra oppidum juxta puteum aquæ vespere, tempore quo solent mulieres egredi ad hauriendam aquam, dixit:

12. Domine Deus domini mei Abraham, occurre, obsecro, mihi hodie, et fac misericordiam cum domino meo Abraham.

13. Ecce ego sto prope fontem aquæ, et filiæ habitatorum hujus civitatis egredientur ad hauriendam aquam.

14. Igitur puella, cui ego dixero: Inclina hydriam tuam ut bibam : et illa responderit : Bibe : quin et camelis tuis

---

son maître », tels que bijoux, vêtements précieux, peut-être aussi productions du pays dont nous verrons l'usage plus tard, et, en cas d'heureux succès, à ramener la future épouse et sa suite. — *Profectusque perrexit in Mesopotamiam...* L'hébreu à la lettre : « et il se leva et alla en Aram des deux fleuves, à la ville de Nachor, où habitait Nachor », c'est-à-dire, à Haran, ci-dess. XI, 31. Le nom hébreu d' « Aram » ou « Syrie des deux fleuves », comme en grec celui de « Mésopotamie », a été donné à ce pays à cause de sa situation entre les deux grands fleuves du Tigre et de l'Euphrate.

11. — *Cumque camelos fecisset accumbere.* Proprement d'après l'hébreu : « Et il fit agenouiller les chameaux » pour les faire reposer. — *Tempore quo solent mulieres...* L'hébreu plus brièvement : « au temps où sortent les puiseuses ». C'est encore de nos jours, au témoignage des voyageurs, l'usage en Orient que les femmes vont sur le soir chercher à la fontaine l'eau dont elles ont besoin pour le ménage. Mais sans aller si loin, on peut le retrouver en Suisse et sans doute ailleurs. Les jeunes filles même appartenant aux familles les plus distinguées remplissaient cette tâche, comme le font encore maintenant les filles des princes arabes nomades. Homère dépeint aussi Minerve transformée en jeune fille qui va puiser de l'eau, *Odyss.* VII, 20.

12. — *Occurre, obsecro, mihi hodie.* Dans l'hébreu : « fais-moi rencontrer aujourd'hui », à savoir, ce que je désire, l'objet de ma mission.

13. — *Egredientur*, ou « egrediuntur ».

14. — *Igitur puella cui ego dixero : Inclina...* Le signe qu'Eliézer demande à la Providence n'est pas choisi au hasard et arbitrairement. Une jeune fille qui s'offrirait d'elle-même à abreuver des chameaux d'un étranger inconnu ne pouvait être qu'une personne extrêmement bonne, polie, prévenante, active et laborieuse, en un mot, un excellente maîtresse de maison, telle qu'il la fallait à Isaac. Du choix qu'il fait de cette marque, on peut inférer qu'une pareille complaisance n'avait rien d'inouï, mais n'était pas non plus une chose ordinaire. Mais n'était-ce pas tenter Dieu et lui demander un miracle que de prétendre qu'il fît ainsi connaître par un certain signe, qui lui était pour ainsi dire imposé, la personne qu'il destinait pour femme à Isaac ? Les Pères et les interprètes répondent avec raison que l'action d'Eliézer doit être bien plutôt regardée comme un effet de sa foi et de sa ferme confiance en Dieu, et comme une inspiration particulière du Saint-Esprit, qui forma en lui cette prière (Joan. Chrysost. *In Genes.* hom. XLVIII ; Theod. *Quæst.* LXXIV, etc.). La suite du récit, en montrant l'heureux succès de sa demande, fait assez voir qu'elle fut approuvée de Dieu. S'il fut jamais permis de demander à Dieu des miracles et des secours extraordinaires, c'était bien dans les conjonctures où se trouvait Eliézer. La pressante nécessité, l'extrême importance de l'affaire, la religion du serment par lequel il s'était engagé, les précédentes promesses de Dieu en faveur d'Abraham et d'Isaac, la gloire

dabo potum : ipsa est, quam præparasti servo tuo Isaac ; et per hoc intelligam quod feceris misericordiam cum domino meo.

de plus je donnerai à boire à tes chameaux : c'est elle que tu as préparée pour ton serviteur Isaac ; et par là je comprendrai que tu as fait miséricorde à mon maître.

15. Necdum intra se verba compleverat, et ecce Rebecca egrediebatur, filia Bathuel, filii Melchæ uxoris Nachor fratris Abraham, habens hydriam in scapula sua :

15. Il n'avait pas encore achevé ces paroles en lui-même, et voilà que s'avançait Rébecca, fille de Bathuel, fils de Melcha, épouse de Nachor, frère d'Abraham, ayant une cruche sur son épaule :

16. Puella decora nimis, virgoque pulcherrima, et incognita viro : descenderat autem ad fontem, et impleverat hydriam, ac revertebatur.

16. Jeune fille très gracieuse et vierge très belle et inconnue à tout homme ; or elle était descendue à la fontaine et avait rempli sa cruche, et elle s'en retournait.

17. Occurritque ei servus, et ait : Pauxillum aquæ mihi ad bibendum præbe de hydria tua.

17. Le serviteur alla au-devant d'elle et lui dit : Donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche.

18. Quæ respondit : Bibe, domine mi. Celeriterque deposuit hydriam super ulnam suam, et dedit ei potum.

18. Elle répondit : Buvez, mon seigneur : et promptement elle posa la cruche sur son bras et lui donna à boire.

19. Cumque ille bibisset, adjecit : Quin et camelis tuis hauriam aquam, donec cuncti bibant.

19. Et lorsqu'il eut bu, elle ajouta : De plus je puiserai de l'eau pour vos chameaux jusqu'à ce qu'ils aient tous bu.

20. Effundensque hydriam in canalibus, recurrit ad puteum ut hauriret

20. Et versant la cruche dans les canaux, elle courut encore au puits,

---

et l'honneur de Dieu même qu'il devait avoir en vue dans la réussite de ce mariage, la difficulté où il était de s'informer du mérite d'une personne qu'il allait demander en mariage, toutes ces raisons jointes ensemble sont plus que suffisantes pour justifier sa conduite, sans toutefois qu'elles puissent la faire considérer comme un exemple qu'on doive légèrement imiter. On voit encore dans l'Ecriture d'autres prières semblables que Dieu a couronnées d'un heureux résultat, telles que celles de Gédéon, Jud. VI, 36, et de Jonathas, I Reg. XIV, 9. Cfr D. Calmet.

15. — *Habens hydriam in scapula sua.* Cette manière de porter paraît avoir été ordinaire chez les Hébreux. Voy. Exod. XII, 34 ; Jos. IV, 5.

16. — *Puella decora nimis... ac revertebatur.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et la jeune fille était très belle de visage, vierge, et nul homme ne l'avait connue ; et elle descendit à la fontaine, et elle remplit sa cruche et remonta ».

17. — *Occurritque ei servus...* L'hébreu : « Et le serviteur courut à sa rencontre et dit : Donne-moi à boire, je te prie, un peu d'eau de ta cruche ».

18. — *Quæ respondit : Bibe...* Niebuhr a encore éprouvé de pareilles prévenances dans ces contrées. « Nous trouvâmes, dit-il, sur ce chemin (d'Orsa à Bir) plusieurs fontaines, auxquelles les jeunes filles des villages voisins ou des tribus des Kurdes et des Turcomans, qui parcouraient ces contrées, abreuvaient leurs bestiaux. Dès que nous les saluions et que nous descendions de cheval, elles nous apportaient de l'eau et abreuvaient aussi nos chevaux. On m'avait déjà fait de pareilles politesses dans d'autres pays ; mais ici elles me parurent particulièrement remarquables, parce que Rébecca, qui certainement a été élevée dans ces contrées, y avait déjà montré la même complaisance envers des voyageurs » (*Reisebeschreib.*, Th. II, p. 410).

19. — *Donec cuncti bibant.* Dans le texte : « jusqu'à ce qu'ils aient achevé de boire », qu'ils n'en veuillent plus, c'est-à-dire, autant qu'ils en voudront.

20. — *Effundensque hydriam...* A la lettre dans l'hébreu : « Et elle se hâta et vida sa

afin d'y puiser de l'eau, et donna à tous les chameaux de l'eau qu'elle puisa.

21. Or lui la contemplait en silence, voulant savoir si le Seigneur avait rendu son voyage prospère ou non.

22. Et lorsque les chameaux eurent bu, le serviteur sortit des pendants

aquam : et haustum omnibus camelis dedit.

21. Ipse autem contemplabatur eam tacitus, scire volens utrum prosperum iter suum fecisset Dominus, an non.

22. Postquam autem biberunt cameli, protulit vir inaures aureas, appen-

---

cruche à l'abreuvoir, et elle courut encore au puits pour puiser; et elle puisa pour tous ses chameaux ».

21. — *Ipse autem contemplabatur eam tacitus*... Il la contemplait en silence, saisi d'étonnement, en rapprochant ce qu'il voyait de la demande qu'il avait faite à Dieu. Néanmoins, tout en considérant ainsi avec admiration la jeune fille remplissant de point en point la condition qu'il a posée, Eliézer ne se livre pas aveuglément à la première impression, mais il examine et pèse attentivement toutes choses, attendant si la suite montrera effectivement en elle l'épouse que Dieu destine à son jeune maître, et s'il a donné de cette manière un heureux succès à son voyage. Selon Delitzsch et Keil מִשְׁתָּאֵה לָהּ, que la Vulgate avec les Septante, traduit par : *la considérait*, *la contemplait*, signifie : *était stupéfait devant elle*. Mais Knobel, Dillmann, Gesenius, Fürst etc., préfèrent avec raison le sens de la Vulgate.

22. — *Protulit vir inaures aureas.. siclorum decem*. Le texte hébreu à la lettre : « l'homme prit un nézem d'or : un béqah était son poids : et deux bracelets qu'il mit sur ses mains : dix pièces d'or étaient leur poids ». Le נֶזֶם NÉZEM ou *pendant de nez*, remplacé dans la Vulgate et les Septante par des *pendants d'oreille*, est un ornement que les femmes orientales portent encore aujourd'hui suspendu à l'un des deux côtés du nez ou à la cloison des narines, qu'on perce à cet effet comme les oreilles. L'anneau, fait d'ivoire ou de métal et orné quelquefois de pierres précieuses, a deux ou trois pouces de diamètre et pend sur la bouche (Munk, *Palest.*, p. 369 ; Winer, *Bibl. Wœterb.* au mot *Nasenring*). Il n'a pourtant pas partout d'aussi grandes dimensions. D'après Chardin, les femmes persanes, « en diverses provinces, passent un anneau à la narine gauche, qui pend comme une boucle d'oreille. Cet anneau est mince, assez grand pour entrer dans le doigt du milieu, et au bas il y a deux perles rondes avec un rubis rond entre deux passés dedans. Les femmes esclaves particulièrement, ou nées d'esclaves, portent presque toutes de ces anneaux, et de si grands en quelques endroits qu'on y passerait le pouce ; mais à Ispahan, les Persanes naturelles ne se percent pas le nez (*Voyag.*, t. IV. p. 14, 15). M. Glaire, se fondant sur ce qu'il est dit plus bas, ℣. 47, qu'Eliézer mit le nézem « sur le nez » de Rébecca, pense que c'était un ornement analogue aux ferronnières que les femmes portent aujourd'hui, et qui descendait du front sur le nez. Ce nézem pesait « un béqah » ou un demi-sicle. Le sicle d'or était de même poids que le sicle d'argent, et sa valeur en proportion. — « Et deux bracelets ». Le bracelet est appelé en hébreu אֶצְעָדָה ETSHADAH, ou, et c'est le nom employé ici, צָמִיד TSAMID. « Comme on trouve ces deux noms, dit Munk, à côté l'un de l'autre, ils ne sauraient être complètement synonymes. Le premier paraît être en rapport avec le mot arabe *sâïd* (bras), et désigne sans doute un anneau qui entourait le bras près du coude, comme nous le lisons expressément dans la Bible (II Sam. I, 10), tandis que le *çamid* (ou *tsamid*) se fixait près de la main (Gen. XXVI, 30 et 47). Ces deux espèces de bracelets étaient donc des *anneaux* faits soit d'or, soit d'argent ou d'ivoire... Mais outre les anneaux, nous trouvons aussi mentionnés des bracelets en forme de chaînes (SHÉROTH, Is. III, 19), ou faits de fils d'or » (*Palest.*, p. 370). Le poids de ces bracelets était de *dix* pièces ou sicles d'*or*. — Les présents qu'Eliézer fait ici à la jeune fille ne peuvent pas encore être, à proprement parler, des présents de noces, quoique le nézem soit encore aujourd'hui chez les Arabes un présent ordinaire de fiançailles : cependant c'est évidemment quelque chose de plus qu'un simple témoignage de reconnaissance pour le service qu'elle vient de lui rendre ; autrement il serait difficile d'excuser le vieux serviteur de quelque prodigalité. S'il n'est pas encore pleinement assuré que c'est l'épouse que le Ciel destine à Isaac, il a du moins les plus fortes raisons de l'espérer, d'autant plus que, selon toute vraisemblance, il sait déjà qu'il a devant ses yeux la petite-nièce d'Abraham ; car bien que le récit des présents qu'il lui fait précède ici la question relative à sa famille, c'est néanmoins l'ordre

dentes siclos duos, et armillas totidem pondo siclorum decem.

23. Dixitque ad eam : Cujus es filia? indica mihi : est in domo patris tui locus ad manendum?

24. Quæ respondit : Filia sum Bathuelis, filii Melchæ, quem peperit ipsi Nachor.

25. Et addidit, dicens : Palearum quoque et fœni plurimum est apud nos, et locus spatiosus ad manendum.

26. Inclinavit se homo, et adoravit Dominum,

27. Dicens : Benedictus Dominus Deus domini mei Abraham, qui non abstulit misericordiam et veritatem suam a domino meo, et recto itinere me perduxit in domum fratris domini mei.

28. Cucurrit itaque puella, et nuntiavit in domum matris suæ omnia quæ audierat.

d'oreille en or qui pesaient deux sicles, et autant de bracelets du poids de dix sicles.

23. Et il lui dit : De qui es-tu fille? indique-le moi. Y a-t-il dans la maison de ton père un endroit pour loger?

24. Elle répondit : Je suis fille de Bathuel, fils de Melcha, qui l'a enfanté à Nachor.

25. Et elle ajouta : Il y a chez nous beaucoup de paille et de foin, et un endroit spacieux pour loger.

26. Le serviteur s'inclina et adora le Seigneur,

27. Disant : Béni soit le Seigneur, Dieu de mon maître Abraham; qui n'a pas privé mon maître de sa miséricorde et de sa vérité, et qui m'a conduit par le droit chemin à la maison du frère de mon maître.

28. La jeune fille donc courut et annonça dans la maison de sa mère tout ce qu'elle avait entendu.

---

inverse que lui-même suit plus bas, ℣. 47, en rendant compte à ses parents de ce qui vient d'arriver, et cet ordre est celui qui paraît le plus exact, quoique Lange, en faisant finement observer que « le cœur d'Eliézer comprend ce qui peut réjouir le cœur d'une jeune fille, même pieuse », regarde les présents comme une introduction à cette question. D'après Baumgarten, pendant qu'Eliézer s'informe, il tire les présents, et après avoir reçu la réponse, il les donne à Rébecca. Mais ces explications, un peu subtiles, ne sont pas nécessaires.

23. — *Indica mihi... ad manendum ?* D'après le texte : « apprends-le moi, je te prie. Y a-t-il dans la maison de ton père de la place pour nous, pour passer la nuit »? Cette question marque bien la confiance qui déjà remplit l'âme d'Eliézer.

25. — *Palearum quoque... et locus spatiosus ad manendum,* ad pernoctandum. Le mot « spatiosus » n'est pas dans l'hébreu. La réponse de Rébecca à la première question d'Eliézer a été tout à fait conforme à ses vœux. Rébecca répond aussi à la seconde, mais, comme jeune fille prudente, avec la retenue qui lui convient ; car ce n'est pas à elle qu'il appartient d'inviter expressément l'étranger.

26. — *Inclinavit se homo...* Il en sait déjà, pour ainsi dire, assez, et ne peut plus douter que Jéhovah n'ait béni son voyage.

27. — *Qui non abstulit misericordiam,* benignitatem, favorem, *et veritatem,* fidelitatem, *suam a domino meo :* qui n'a pas cessé de se montrer favorable, bienveillant, vrai, et loyal, s'il est permis d'employer ici cette expression, envers lui : *et recto itinere me perduxit...* A la lettre d'après l'hébreu : « moi, par le chemin », directement, sans détours, « Jéhovah m'a conduit à la maison des frères », des parents, « de mon maître ». « Moi » est employé d'une manière absolue.

28. — *Cucurrit itaque puella... quæ audierat.* L'hébreu : « Et la jeune fille courut et raconta à la maison de sa mère ces choses-là », littéralement : « selon ces paroles » ou « ces choses-là », conformément à ce qui vient d'être rapporté. Il y a un beau contraste dans la jeune fille qui court tandis que le serviteur achève sa prière. Rashi observe que les femmes avaient des habitations séparées de celles des hommes, coutume qui existe encore dans tout l'Orient. C'était donc là, « à la maison de sa mère », que Rébecca devait naturellement se rendre pour raconter ce qui venait de lui arriver, d'autant plus qu'une jeune fille a toujours plus d'ouverture pour sa mère que pour son père.

29. Or Rébecca avait un frère nommé Laban, qui sortit aussitôt et alla vers le serviteur là où était la fontaine.

30. Quand il eut vu les pendants d'oreille et les bracelets dans les mains de sa sœur, et qu'il eut entendu toutes les paroles qu'elle avait rapportées : Voilà ce que m'a dit l'homme; il vint vers cet homme, qui était avec les chameaux et près de la source d'eau.

31. Et il lui dit : Entre, béni du Seigneur : pourquoi restes-tu dehors? J'ai préparé la maison, et une place pour les chameaux.

32. Et il l'introduisit dans le logis, et il désangla les chameaux et leur donna de la paille et du foin, puis de l'eau pour laver ses pieds et ceux des hommes qui étaient venus avec lui.

33. Et du pain fut placé devant lui; mais il dit : Je ne mangerai pas jusqu'à ce que j'aie dit ce que j'ai à dire. Il lui répondit : Parle.

29. Habebat autem Rebecca fratrem nomine Laban, qui festinus egressus est ad hominem, ubi erat fons.

30. Cumque vidisset inaures et armillas in manibus sororis suæ, et audisset cuncta verba referentis : Haec locutus est mihi homo : venit ad virum, qui stabat juxta camelos, et prope fontem aquæ.

31. Dixitque ad eum : Ingredere, benedicte Domini : Cur foris stas? præparavi domum, et locum camelis.

32. Et introduxit eum in hospitium : ac destravit camelos, deditque paleas et fœnum, et aquam ad lavandos pedes ejus, et virorum qui venerant cum eo.

33. Et appositus est in conspectu ejus panis. Qui ait : Non comedam, donec loquar sermones meos. Respondit ei : Loquere.

---

29. — *Qui festinus egressus est*... L'hébreu : « et Laban courut vers l'homme dehors, à la fontaine ».

30. — *Cumque vidisset inaures*... D'après le texte original : « et il advint », ou mieux : « Il advint donc, comme il vit le nézem et les bracelets sur les mains de sa sœur, et comme il entendit les paroles de Rébecca sa sœur disant : Ainsi m'a parlé l'homme, qu'il vint vers l'homme, et voilà qu'il était debout près des chameaux, près de la fontaine ». Selon sa manière ordinaire, l'écrivain sacré reprend le fait déjà énoncé quant à la substance dans le verset précédent pour l'exposer plus en détail et mieux en rendre compte. Plusieurs commentateurs croient déjà voir percer ici quelque chose de ce caractère intéressé de Laban qui plus tard se montrera tout à fait à découvert.

31. — *Ingredere, benedicte Domini* : « viens, béni de Jéhovah ». Le nom de « Jéhovah » dans la bouche de Laban s'explique par le discours d'Eliézer, qui avait ainsi appelé le Dieu de son maître. — *Præparavi domum, et locum camelis* : c'est-à-dire qu'il a donné pour cela ses ordres, qui peuvent déjà être exécutés, ou du moins sont en voie d'exécution, au moment où il parle.

32. — *Et introduxit eum in hospitium ac destravit camelos*... L'hébreu : « Et l'homme vint à la maison : et il », Laban, « débâta les chameaux »... L'auteur de la Vulgate paraît avoir lu יָבֵא, *il fit venir, il introduisit,* au lieu de יָבֹא du texte masorétique. Le sens revient au même. — *Et aquam ad lavandos pedes ejus*... Voy. ci-dess. XVIII, 4.

33. — *Et appositus est in conspectu ejus panis.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et il », Laban, « mit devant lui à manger ». Le ketib ויישם est l'imparfait *kal* de יָשַׂם, forme accessoire de שׂוּם, *mettre,* qui se trouve encore ci-après, ch. L, 26, et Jud. XII, 3. — *Non comedam donec loquar sermones meos,* jusqu'à ce que j'aie dit ce que j'ai à dire, que j'aie exposé le sujet qui m'amène. On ne le lui demandait pas, parce que c'eût été contraire à la pratique orientale de l'hospitalité, qu'on retrouve aussi dans Homère (*Odyss.* I, 123 et suiv.; III, 1 et suiv.; IV, 1 et suiv., et ailleurs), de le faire avant le repas. Mais il n'attend pas qu'on l'interroge et se hâte d'exposer le motif de son voyage. C'est un nouveau trait de son attachement à son maître et de son zèle pour le succès de l'affaire dont il est chargé.

34. At ille : Servus, inquit, Abraham sum :

35. Et Dominus benedixit domino meo valde, magnificatusque est : et dedit ei oves et boves, argentum et aurum, servos et ancillas, camelos et asinos.

36. Et peperit Sara uxor domini mei filium domino meo in senectute sua, deditque illi omnia quæ habuerat.

37. Et adjuravit me dominus meus, dicens : Non accipies uxorem filio meo de filiabus Chananæorum, in quorum terra habito :

38. Sed ad domum patris mei perges, et de cognatione mea accipies uxorem filio meo :

39. Ego vero respondi domino meo : Quid si noluerit venire mecum mulier?

40. Dominus, ait, in cujus conspectu ambulo, mittet Angelum suum tecum, et diriget viam tuam : accipiesque uxorem filio meo de cognatione mea, et de domo patris mei.

41. Innocens eris a maledictione mea, cum veneris ad propinquos meos, et non dederint tibi.

34. Mais lui : Je suis serviteur d'Abraham, dit-il.

35. Et le Seigneur a beaucoup béni mon maître, et il est devenu grand ; et il lui a donné des brebis et des bœufs, de l'argent et de l'or, des serviteurs et des servantes, des chameaux et des ânes.

36. Et Sara, femme de mon maître, a enfanté un fils à mon maître dans sa vieillesse, et il lui a donné tout ce qu'il avait.

37. Et mon maître m'a adjuré, disant : Tu ne prendras pas une femme pour mon fils parmi les filles des Chananéens, dont j'habite la terre;

38. Mais tu iras vers la maison de mon père et tu prendras dans ma parenté une femme pour mon fils.

39. Mais moi j'ai répondu à mon maître : Et si la femme ne veut pas venir avec moi ?

40. Le Seigneur, a-t-il dit, en présence de qui je marche, enverra son ange avec toi et il dirigera ta voie, et tu prendras pour mon fils une femme de ma parenté et de la maison de mon père.

41. Tu seras innocent de l'anathème, si, quand tu seras arrivé chez mes parents, ils ne te la donnent pas.

---

34. — *At ille : Servus, inquit*... Le discours d'Eliézer, le premier de quelque étendue qui se trouve dans la Bible, est une narration simple et sincère de son voyage, mais en même temps un modèle de sagesse, où les motifs sont habilement tissus dans le récit. Les répétitions qu'il présente de ce qui a déjà été raconté rappellent la manière d'Homère.

36. — *In senectute sua,* scil. Saræ. — *Deditque illi omnia quæ habuerat,* quæ habebat, c'est-à-dire, il l'a établi son héritier universel. Nous verrons plus bas qu'il fit pendant sa vie des dons aux fils de ses autres femmes; mais Isaac seul recueillit sa succession.

38. — *Sed ad domum patris mei perges*... Le tour de l'hébreu est plus vif et plus énergique : « Si tu ne vas pas à la maison de mon père et dans ma famille!... et tu prendras une femme pour mon fils ».

39. — *Quid si noluerit venire mecum mulier?* C'est le sens de l'hébreu présenté d'une manière plus explicite : « Peut-être la femme ne viendra-t-elle pas après moi », ne voudra-t-elle pas me suivre : dans ce cas, que devrai-je faire? On peut remarquer que, en rapportant cette partie de son entretien avec Abraham, Eliézer supprime la question qu'il lui a faite si, dans le cas prévu, il devra reconduire Isaac en Mésopotamie, et la réponse négative de son maître. La raison en est que c'était une instruction qui lui avait été donnée pour sa direction particulière, et dont il n'était ni nécessaire ni à propos de parler sans nécessité.

40. — *Et diriget viam tuam.* Dans le texte : « et rendra prospère ton chemin », ton voyage, lui donnera un heureux succès.

41. — *Innocens eris a maledictione mea*... D'après l'hébreu : « Alors tu seras dégagé de mon serment », du serment que je t'impose, que tu m'auras fait, « quand tu seras venu dans ma famille : et s'ils ne te la don-

42. Je suis donc venu aujourd'hui à la source d'eau et j'ai dit : Seigneur, Dieu de mon maître Abraham, si vous m'avez dirigé dans la voie où je marche :

42. Veni ergo hodie ad fontem aquæ, et dixi : Domine Deus domini mei Abraham, si direxisti viam meam, in qua nunc ambulo,

43. Voilà que je suis près de la source d'eau, et la vierge qui sortira pour puiser de l'eau et m'entendra lui dire : Donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche,

43. Ecce sto juxta fontem aquæ, et virgo, quæ egredietur ad hauriendam aquam, audierit a me : Da mihi pauxillum aquæ ad bibendum ex hydria tua :

44. Et me répondra : Tenez, buvez, et je puiserai de l'eau pour les chameaux : c'est la femme que le Seigneur a préparée pour le fils de mon maître.

44. Et dixerit mihi : Et tu bibe, et camelis tuis hauriam : ipsa est mulier quam præparavit Dominus filio domini mei.

45. Et pendant que je roulais en moi-même ces pensées en silence, Rébecca a paru, venant avec la cruche qu'elle portait sur l'épaule, et elle est descendue à la fontaine et a puisé de l'eau. Et je lui ai dit : Donne-moi un peu à boire.

45. Dumque hæc tacitus mecum volverem, apparuit Rebecca veniens cum hydria quam portabat in scapula : descenditque ad fontem, et hausit aquam. Et aio ad eam : Da mihi paululum bibere.

46. Elle s'est hâtée d'ôter la cruche de l'épaule et m'a dit : Tenez, buvez et je donnerai de l'eau aux chameaux. J'ai bu et elle a abreuvé les chameaux.

46. Quæ festinans deposuit hydriam de humero, et dixit mihi : Et tu bibe, et camelis tuis tribuam potum. Bibi, et adaquavit camelos.

47. Et je l'ai interrogée et lui ai dit : De qui es-tu la fille ? Elle a répondu : Je suis fille de Bathuel, fils de Nachor à qui Melcha l'a enfanté. J'ai suspendu donc des boucles d'oreille pour orner son visage, et j'ai mis à ses mains des bracelets.

47. Interrogavique eam, et dixi : Cujus es filia ? Quæ respondit : Filia Bathuelis sum, filii Nachor, quem peperit ei Melcha. Suspendi itaque inaures ad ornandam faciem ejus, et armillas posui in manibus ejus.

48. Et me prosternant j'ai adoré le Seigneur, bénissant le Seigneur, Dieu de mon maître Abraham, qui m'a con-

48. Pronusque adoravi Dominum, benedicens Domino Deo domini mei Abraham, qui perduxit me recto iti-

---

nent pas, tu seras dégagé de mon serment ». אָלָה signifie en général *jurement, serment,* et se prend aussi pour jurement imprécatoire, à cause des imprécations qui souvent s'y joignaient contre celui qui le violerait. C'est dans ce dernier sens que l'a entendu ici la Vulgate. Voyez plus haut, ỳ. 8.

42. — *Si direxisti viam meam.* L'hébreu : « Si es, quæso, prosperam faciens viam meam », comme ci-dessus, ỳ. 40.

43. — *Audierit a me.* Le sens demanderait : « *et* audierit a me », ou quelque autre changement dans la phrase, dont la construction, telle qu'elle est, est manifestement fautive.

44. — *Quam præparavit Dominus*... Plus exactement d'après l'hébreu : « qu'indique Jéhovah » par cette marque comme celle qu'il destine...

45. — *Dumque hæc tacitus*... A la lettre dans l'hébreu : « Je n'avais pas encore achevé de parler dans mon cœur, et voilà que Rébecca sortait »...

47. — *Suspendi itaque inaures*... L'hébreu comme plus haut : « et j'ai mis le nézem sur son nez et les bracelets sur ses mains ».

48. — *Filiam fratris domini mei.* C'est dit dans le sens large pour *la petite fille,* ou le mot *frère* est pris comme aux chap. XVI, 16 ; XXIX, 12.

nere, ut sumerem filiam fratris domini mei filio ejus.

49. Quamobrem si facitis misericordiam et veritatem cum domino meo, indicate mihi : sin autem aliud placet, et hoc dicite mihi, ut vadam ad dexteram, sive ad sinistram.

50. Responderuntque Laban et Bathuel : A Domino egressus est sermo : non possumus extra placitum ejus quidquam aliud loqui tecum.

51. En Rebecca coram te est, tolle eam, et proficiscere, et sit uxor filii domini tui, sicut locutus est Dominus.

52. Quod cum audisset puer Abraham, procidens adoravit in terram Dominum.

53. Prolatisque vasis argenteis, et aureis, ac vestibus, dedit ea Rebeccæ pro munere, fratribus quoque ejus et matri dona obtulit.

duit par le droit chemin afin que je prisse la fille du frère de mon maître pour son fils.

49. C'est pourquoi si vous agissez selon la miséricorde et la vérité envers mon maître, dites-le moi ; si au contraire autre chose vous plaît, dites-le moi aussi, pour que j'aille à droite ou à gauche.

50. Et Laban et Bathuel répondirent : C'est du Seigneur qu'est venu ce discours : nous ne pouvons parler avec toi d'une manière contraire à son bon plaisir.

51. Rébecca est là devant toi, prends-la et pars, et qu'elle soit la femme du fils de ton maître, comme l'a dit le Seigneur.

52. Lorsque le serviteur d'Abraham eut entendu ces mots, il se prosterna contre terre et adora le Seigneur.

53. Et ayant étalé des vases d'argent et d'or et des vêtements, il les donna en présent à Rébecca ; il offrit aussi des dons à ses frères et à sa mère.

---

49 — *Si facitis misericordiam*, benignitatem, favorem, *et veritatem*... Ainsi des dispositions favorables et bienveillantes de la part des hommes s'appellent aussi חֶסֶד, *benignité*, *faveur*, et une conduite franche, loyale et fidèle, sans feinte ni hypocrisie, אֱמֶת, *vérité*. — *Ut vadam ad dexteram*... afin que je prenne d'autres mesures, que j'aille chercher ailleurs. Il perce bien une certaine fierté dans la manière dont Éliézer fait la demande de Rébecca. On sent qu'il veut que ses parents se tiennent pour honorés de l'alliance qu'il leur propose, et qu'ils ne croient pas que d'y consentir ce soit précisément une faveur.

50. — *Responderuntque Laban et Bathuel*. Que le frère de Rébecca décide de son mariage avec son père, et même en première ligne, c'est ce qui était fondé sur un usage que Keil conjecture s'être formé par suite de la polygamie, avec laquelle il pouvait arriver facilement que le père négligeât les enfants de la femme moins aimée, auquel cas les filles avaient grand besoin de la protection de leurs frères. Brentano remarque même en général que, dans les pays où règne la polygamie, les frères s'intéressent plus à leurs sœurs utérines que le père. Cfr ci-après XXXIV, 5, 11, 25; Jud. XXI, 22. — *A Domino egressus est sermo* : « de Jéhovah est partie la chose », elle résulte d'une disposition de sa providence : après qu'elle s'est ainsi prononcée, *non possumus extra beneplacitum ejus*..., à la lettre d'après l'hébreu : « nous ne pouvons te dire mal ou bien », quoi que ce soit ; il ne nous reste qu'à nous y soumettre.

51. *En Rebecca coram te est, tolle eam*... : elle est à ta disposition ; nous l'accordons pour épouse au fils de ton maître.

53 — *Prolatisque vasis argenteis*... *dedit ea Rebeccæ* : il les lui donna comme présent de fiançailles de la part de l'époux, ainsi que cela se pratique encore en Orient. « Pro munere » n'est pas dans l'hébreu ; il a été ajouté par manière d'explication par la Vulgate. — *Fratribus quoque ejus et matri dona obtulit*. D'après l'hébreu : « et il donna des choses précieuses à son frère et à sa mère ». Selon Knobel, Dillmann et autres, c'était le prix de l'épouse ; d'après Keil, un simple présent de mariage, quoique l'usage d'acheter sa femme se soit établi plus tard et existe encore en Orient. Voy. son *Archæol*. § 109, 1. Tous ces présents étaient une confirmation des engagements contractés et des arrhes du mariage futur.

54. Le festin étant prêt, ils mangèrent et burent ensemble et demeurèrent là. Mais le matin, le serviteur se leva et dit : Laissez-moi partir pour que j'aille à mon maître.

55. Et les frères et la mère répondirent : Que la jeune fille demeure au moins dix jours chez nous, et ensuite elle partira.

56. Il dit : Veuillez ne pas me retenir, parce que le Seigneur a dirigé ma voie ; laissez-moi partir pour que j'aille à mon maître.

57. Et ils dirent : Appelons la jeune fille et demandons-lui sa volonté.

58. Lorsqu'elle eut été appelée et fut venue, ils l'interrogèrent : Veux-tu aller avec cet homme ? elle dit : J'irai.

59. Ils la laissèrent donc partir ainsi que sa nourrice, et les serviteurs d'Abraham et ses compagnons.

60. Et ils souhaitèrent du bonheur à leur sœur et ils lui dirent : Tu es

54. Inito convivio, vescentes pariter et bibentes manserunt ibi. Surgens autem mane, locutus est puer : Dimittite me, ut vadam ad dominum meum.

55. Responderuntque fratres ejus et mater : Maneat puella saltem decem dies apud nos, et postea proficiscetur.

56. Nolite, ait, me retinere, quia Dominus direxit viam meam : dimittite me ut pergam ad dominum meum.

57. Et dixerunt : Vocemus puellam, et quæramus ipsius voluntatem.

58. Cumque vocata venisset, sciscitati sunt : Vis ire cum homine isto ? Quæ ait : Vadam.

59. Dimiserunt ergo eam, et nutricem illius ; servumque Abraham, et comites ejus,

60. Imprecantes prospera sorori suæ, atque dicentes : Soror nostra es,

---

3. Retour de l'intendant avec Rébecca, qu'Isaac prend pour femme, ℣℣. 54 - 67.

54. — *Inito convivio... ad dominum meum.* Plus littéralement d'après le texte : « Et ils mangèrent et burent, lui et les hommes qui étaient avec lui, et ils passèrent la nuit ; et ils se levèrent le matin, et il dit : Congédiez-moi vers mon maître ».

55. — *Responderuntque fratres ejus...* L'hébreu : « Et son frère et sa mère dirent : Que la jenne fille demeure avec nous quelques jours, ou dix ; ensuite elle ira ». « Quelques jours », proprement « des jours », un certain temps, « ou » du moins « dix » jours. L'expression « des jours » marque un temps indéterminé, qui peut aisément se prolonger ; c'est pourquoi elle est restreinte par l'addition « ou dix ». Il n'est plus question désormais de Bathuel, père de Rébecca. M. Glaire conjecture qu'étant déjà très vieux, après avoir, avec Laban, consenti à la proposition d'Eliézer, il ne se mêla plus à toutes leurs conversations. Au moins ne prit-il plus une part active au reste, qui aussi, comme nous l'avons déjà remarqué, le regardait moins directement que le frère et la mère de la fiancée. Remarquons encore qu'il n'est question dans le texte hébreu que d'un frère de Rébecca. *Quæramus ipsius voluntatem.* A la lettre dans l'hébreu : « interrogeons sa bouche », consultons-la pour savoir quelle est son intention. Il peut paraître surprenant, et il l'est un peu en effet, que Rébecca, dont on n'a pas demandé l'avis pour l'accorder en mariage, soit maintenant consultée sur la question bien moins importante du moment de son départ. On peut dire toutefois que son consentement à l'alliance qui se traitait pour elle, dès qu'il en a été question, n'a pas été un seul instant douteux.

58. — *Vadam.* La brièveté modeste, mais décidée, de cette réponse de Rébecca est encore un trait de son caractère.

59 — *Dimiserunt ergo eam.* L'hébreu : « Et ils congédièrent Rébecca leur sœur ». Ce nom de « sœur » est donné à Rébecca par rapport à Laban, qui est le principal sujet du verbe, la principale personne agissante. — *Et nutricem illius.* Cette nourrice s'appelait Débora, comme on le voit plus bas, XXXV, 8. Il paraît assez par plusieurs passages d'Homère quel honneur, dans l'antiquité, les enfants devenus grands continuaient à rendre à leurs nourrices.

60. — *Imprecantes prospera sorori suæ...* Littéralement dans l'hébreu, où la bénédiction s'élève à la forme poétique : « Et ils bénirent Rébecca et lui dirent :

Tu es notre sœur : deviens des milliers de myriades
et que ta postérité possède la porte de ses ennemis

Ils firent ainsi leurs adieux à Rébecca en lui souhaitant une postérité très nombreuse,

crescas in mille millia, et possideat semen tuum portas inimicorum suorum.

61. Igitur Rebecca et puellæ illius, ascensis camelis, secutæ sunt virum : qui festinus revertebatur ad dominum suum.

62. Eo autem tempore deambulabat Isaac per viam quæ ducit ad puteum cujus nomen est Viventis et Videntis, habitabat enim in terra australi :

Sup. 16. 14.

63. Et egressus fuerat ad meditandum in agro, inclinata jam die : cumque elevasset oculos, vidit camelos venientes procul.

64. Rebecca quoque, conspectu Isaac, descendit de camelo.

notre sœur ; puisses-tu croître en mille milliers, et que ta race possède les portes de ses ennemis.

61. Rébecca donc et ses servantes, montées sur des chameaux, suivirent l'homme, qui se hâtait de retourner vers son maître.

62. Or en ce temps-là Isaac se promenait dans le chemin qui mène au Puits dont le nom est : du Vivant et du Voyant ; car il habitait dans la terre située au midi :

63. Et il était sorti pour méditer dans la campagne, le jour déclinant déjà, et comme il leva les yeux, il vit au loin des chameaux qui venaient.

64. Rébecca ayant aussi aperçu Isaac descendit de chameau.

---

victorieuse de ses ennemis et s'emparant de leurs villes par la conquête. Le second membre de cette bénédiction ressemble presque mot pour mot à la promesse divine que nous avons vue plus haut, XXII, 17, mais sans qu'on puisse en conclure qu'elle soit prise de là.

61. — *Et puellæ illius*, les jeunes filles qui lui avaient été données comme suivantes par ses parents, et qui, outre qu'elles devaient la servir et relever son rang, étaient pour elle, dans un si long voyage avec des hommes étrangers, une convenance et un besoin. — *Qui festinus revertebatur ad dominum suum.* Ces mots rendent le sens de l'hébreu sans en donner la traduction proprement dite, qui serait : « Et le serviteur prit Rébecca et s'en alla ».

62. — *Eo autem tempore... in terra australi.* Littéralement dans le texte : « Or Isaac était revenu de venir au puits du Vivant qui me voit ; et il habitait dans la terre du midi ». Isaac était précisément de retour d'un voyage qu'il avait fait à ce puits (ci-dess. XVI, 14), soit pour visiter les troupeaux de son père, soit pour quelque autre raison. Cette circonstance est rapportée parce qu'elle explique comment a eu lieu la rencontre et la première entrevue d'Isaac et de Rébecca. Pour rencontrer Rébecca venant de la Mésopotamie avant son arrivée à Hébron, où la famille d'Abraham faisait alors vraisemblablement sa demeure ordinaire, il fallait qu'Isaac se trouvât au nord de cette ville, tandis que le puits du Vivant qui me voit (Lachay-Roi) est au sud. C'est donc fort à propos qu'il en était déjà revenu. Au reste, qu'il ait eu quelque occasion d'y aller c'est ce qui se conçoit facilement, d'autant qu'il habitait alors la partie de la Palestine où il se trouve, « la terre du midi ».

63. — *Ad meditandum*, c'est-à-dire sans doute, dit Keil, pour réfléchir dans la solitude, devant Dieu, sur l'affaire de son mariage et la lui recommander. C'est aussi dans le sens de *méditer* que שׂוּחַ est pris par les Septante, Resenmüller, de Wette, Delitzsch, et dans le sens analogue de *prier* par les Targum, l'Arabe, Rashi, tandis que Knobel, Dillmann et Lange préfèrent celui de *se plaindre, gémir.* D'après eux, Isaac serait allé se promener dans la campagne pour se livrer seul et sans être troublé à la douleur qu'il ressentait toujours de la perte de sa mère. Il est vrai que la remarque du verset 67, d'après laquelle l'amour qu'il eut pour sa femme le consola de la mort de sa mère, semble favoriser cette explication. Cependant j'ai peine à croire que si l'auteur avait voulu dire qu'Isaac était sorti pour gémir plus à son aise, il n'eût pas exprimé le sujet de ses gémissements et de sa douleur. D'ailleurs s'il pensait à sa mère et continuait à la regretter, nul doute que la grande affaire de son mariage ne fût aussi dans ce moment l'objet de ses préoccupations et qu'il ne la recommandât beaucoup à Dieu. — *Inclinata jam die*, à la lettre dans l'hébreu, « au tourner du soir », c'est-à-dire, lorsque le soir se tourne pour venir, qu'il approche, temps auquel sortent les Orientaux. — *Vidit camelos venientes procul.* Le mot « procul » n'est pas dans l'hébreu.

64. — *Descendit de camelo.* A la lettre d'après le texte, « elle tomba », c'est-à-dire, elle se laissa tomber, elle se jeta « de dessus

65. Et elle dit au serviteur : Quel est cet homme qui vient par la campagne au-devant de nous ? Et il lui dit : C'est mon maître. Et prenant aussitôt son voile elle se couvrit.

66. Or le serviteur raconta à Isaac tout ce qu'il avait fait.

67. Et Isaac l'introduisit dans la tente de Sara sa mère, et il la prit pour femme, et il l'aima tant que la douleur causée par la mort de sa mère fut tempérée.

65. Et ait ad puerum : Quis est ille homo qui venit per agrum in occursum nobis ? Dixitque ei : Ipse est dominus meus. At illa tollens cito pallium, operuit se.

66. Servus autem, cuncta quæ gesserat, narravit Isaac.

67. Qui introduxit eam in tabernaculum Saræ matris suæ, et accepit eam uxorem ; et in tantum dilexit eam, ut dolorem, qui ex morte matris ejus acciderat, temperaret.

---

le chameau », elle descendit rapidement, en signe de respect pour Isaac, disent les commentateurs, en qui elle devinait un personnage considérable. Cette coutume, en effet. est encore mentionnée souvent dans l'Ancien Testament, par ex., I Reg. xxv, 23 ; IV Reg. v, 21. On la trouve aussi chez d'autres peuples de l'antiquité, entre autres chez les Romains (Liv. xxiv, 44), et elle existe encore dans l'Orient moderne. Cependant on voit par la question que Rébecca adresse au serviteur que ce n'est pas le seul motif qui la fait descendre. Soit pressentiment de son cœur, soit que la manière dont ce personnage s'avance vers la caravane lui fasse juger que ceux qui la composent ne sont pas pour lui des inconnus, elle veut s'informer auprès d'Eliézer qui il est. L'ayant appris, elle se couvre de son voile, conformément à l'usage qui voulait que l'épouse parût voilée devant son époux, d'où est venue l'expression des Latins *nubere viro* (Plin. *N. H.* xxi, 22). Cet usage subsiste encore aujourd'hui en Orient. צָעִיף, qui ne se rencontre plus dans l'Ancien Testament que ci-après ch. xxxviii, 14, 19, et paraît être la plus ancienne espèce de voile, était une sorte de vêtement dont les femmes s'enveloppaient le visage, le θέριστρον des Septante, que saint Jérôme, qui le rend par « pallium », retrouvait dans le voile en forme de manteau des femmes de l'Arabie et de la Mésopotamie, et qu'il ne distingue pas du רְדִיד des temps postérieurs, lequel peut-être, selon Keil, était seulement fait d'une étoffe plus fine (*Archæol.* § 103, 5).

67. — *Et in tantum dilexit eam...* L'hébreu dit simplement : « et il l'aima ; et Isaac se consola à l'égard de sa mère », c'est-à-dire, comme l'explique la Vulgate, que l'amour qu'il eut pour elle fut si grand qu'il se consola de la perte de sa mère, qui était morte trois ou quatre ans auparavant et que jusqu' il n'avait cessé de pleurer.

CHAPITRE XXV.

Abraham épouse Cétura, dont il a encore plusieurs enfants ; sa mort, ℣℣. 1-10. — Postérité d'Ismaël, ℣℣. 11-18. — Esaü et Jacob, fils d'Isaac, ℣℣. 19-28. — Esaü vend à Jacob son droit d'aînesse, ℣℣. 29-34.

1. Abraham vero aliam duxit uxorem nomine Ceturam.

Par. 1. 32.

2. Quæ peperit ei Zamram et Jec-

1. Or Abraham épousa une autre femme nommée Cétura.

2. Elle lui enfanta Zamram, Jec-

---

23. *Mariage d'Abraham avec Cétura, dont il a encore plusieurs enfants ; sa mort*, xxv, 1-14.

1.—*Abraham vero aliam duxit uxorem*... On s'étonne qu'Abraham se soit remarié après la mort de Sara et, à en juger par l'ordre de la narration, postérieurement au mariage d'Isaac, c'est-à-dire, étant âgé en tout cas de plus de 137 ans, puisqu'il en avait dix de plus que Sara, morte à l'âge de 127, et qu'il ait pu avoir encore six fils de sa dernière femme. Pour échapper aux difficultés qu'ils y trouvaient, plusieurs ont cru devoir admettre, et c'est aussi le sentiment auquel incline Keil, que ce mariage a eu lieu encore du vivant de Sara. Mais il est contraire à toute vraisemblance qu'Abraham, qui n'avait épousé Agar que par suite de l'ennui, plus sensible peut-être à Sara qu'à lui-même, où il était de n'avoir pas d'enfants, et seulement à la demande de Sara, et qui ne pouvait avoir oublié de quels inconvénients cette union n'avait pas laissé d'être la source, ait voulu plus tard, lorsqu'il n'existait plus aucun motif pareil, contrister l'épouse chérie qui lui avait donné l'enfant de la promesse en lui en adjoignant une autre. Que si saint Paul dit que le corps d'Abraham était déjà mort à l'âge de cent ans, il faut bien reconnaître, à supposer que cette expression doive être prise à la lettre, que Dieu lui rendit la vie nécessaire pour l'accomplissement de ses promesses et la naissance d'Isaac, et qu'il put la lui conserver encore pendant de longues années. S'il y a quelque chose d'extraordinaire, au moins n'y a-t-il rien qui répugne à ce qu'un homme qui est arrivé à l'âge de 175 ans ait encore eu des enfants 25 à 30 ans avant sa mort. La difficulté soulevée par Keil, que dans ce cas les plus jeunes fils de Cétura, qui lors de la mort de leur père n'auraient pu avoir que tout au plus 25 à 30 ans, sembleraient avoir été trop jeunes, dans un temps où l'on ne se mariait guère qu'à l'âge de 40 ans, pour être renvoyés auparavant, comme il est dit plus bas, de la maison paternelle, tombe devant le fait du renvoi d'Ismael arrivé beaucoup plus tôt. Quand aux motifs qui ont pu porter Abraham à se remarier, il y aurait de l'injustice, en face d'une telle sainteté couronnant une telle foi, à lui en supposer d'indignes de lui. S'il épouse cette troisième femme, dit D. Calmet avec saint Augustin et d'autres Pères, ce n'est sans doute que dans la vue d'avoir des enfants qui contribuent à l'agrandissement de la vraie religion et à l'exécution des promesses que Dieu lui avait faites d'une si nombreuse postérité. Saint Augustin allègue avec raison son exemple contre ceux qui réprouvaient les secondes noces. — *Nomine Ceturam.* C'est tout ce qu'on sait d'elle ; on ne connait ni son pays ni sa naissance. Ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle ne fut pas mise au même rang que Sara, la mère du fils de la promesse, et ne fut qu'une épouse de second rang, comme avait été Agar, ainsi que le montrent le verset 6 et I Paral. I, 32.

2. — *Quæ peperit ei Zamram*... Parmi les fils et les petits-fils de Cétura qui sont énumérés ici et à l'endroit cité des Paralipomènes, il y en a quelques-uns dont les noms se reconnaissent dans les tribus arabes ; mais la plupart des explications qu'on a tentées sont bien douteuses. C'est tout d'abord le cas pour *Zamram*, que Knobel rapproche de Ζαβράμ capitale des Κιναιδοκολπῖται à l'ouest de la Mecque, sur la mer Rouge, dans Ptolémée VI, 7, 5, et Delitzsch des *Zamareni* de Pline, VI, 32, qui ont plus de rapport avec le nom hébreu. — Il en est de même à l'égard de *Jecsan* ou *Yoqshan*, que Knobel regarde comme étant vraisemblablement les Κασσανῖται de Ptolémée VI, 7, 6, les *Casani* ou *Gasani* de Pline, *N. H.* VI, 32, et qu'il rapproche aussi de la tribu himyarite des *Yakish* dans l'Arabie méridionale. — Il y a quelque chose de plus plausible dans la comparaison de *Madan* et *Madian* avec Μοδιάνα sur la côte

san, Madan, Madian, Jesboc, et Sue.

3. Or Jecsan engendra Saba et Dadan. Les enfants de Dadan furent Assurim, Latusim et Loomim.

4. Et de Madian naquirent Epha, Opher, Hénoch, Abida, et Eldaa. Tous ceux-ci sont fils de Cétura.

5. Et Abraham donna tout ce qu'il possédait à Isaac.

6. Mais il fit de larges présents aux fils des autres femmes, et, pen-

san, et Madan, et Madian, et Jesboc, et Sue.

3. Jecsan quoque genuit Saba, et Dadan. Filii Dadan fuerunt, Assurim, et Latusim, et Loomim.

4. At vero ex Madian ortus est Epha, et Opher, et Henoch, et Abida, et Eldaa; omnes hi filii Ceturæ.

5. Deditque Abraham cuncta quæ possederat, Isaac :

6. Filiis autem concubinarum largitus est munera, et separavit eos ab

---

orientale du golfe Elanitique, et Μαδιάμα à quelque distance de là dans la direction du nord-est, d'après Ptolémée vi, 7, 2, 27. Les géographes arabes connaissent aussi un endroit appelé *Madian*, qu'ils placent à cinq journées au sud d'Aila (Elath), sur le côté oriental du golfe Elanitique. L'affinité des deux tribus des *Madianites* et des *Medanites* explique comment il se fait que ces noms sont mis l'un pour l'autre ci-après xxxvii, 28, 36. Voyez aussi Dillmann. — *Jesboc* ou *Yishbaq* a été rapproché de *Shobek*, endroit de l'Idumée entre Amman et Aila, mais qui ne se rencontre que dans les géographes arabes, Abulfeda, Ibn al Wardi, etc., et les voyageurs modernes, à cause de quoi Dillmann rejette cette identification. — *Sue* ou *Shouach* doit être cherché en Idumée ou dans le voisinage, puisqu'un des amis de Job, qui était vraisemblablement Edomite, appartenait à cette tribu. Dillmann, rejetant les conjectures de Knobel et autres savants, incline à le retrouver dans la Σαύη de Ptolémée, v, 19, 5.

3. — *Saba* ou *Sheba* est la tige des *Sabéens*, qui sont nommés dans Job, vi, 19, à côté de Tema, et qui enlevèrent à Job ses bœufs et ses ânesses. D'après Strabon, xvi, 4, ils habitaient dans le voisinage des Nabatéens, aux confins de la Syrie. — *Dadan* ou *Dedan*, est le peuple commerçant nommé dans Jérémie, xxv, 23, à côté de Tema et de Buz, dans le voisinage de l'Idumée, et dont on a rapproché le peuple des *Banou Deudan* dans le Hedjaz, qu'Abulféda comprend dans la tribu ismaélite d'Asad. Sur le rapport de Saba et de Dedan avec les Coushites de même nom, voy. ci-dess. x, 7 et 28, et Delitzsch, Gen. p. 434. — On ne sait rien des trois fils de Dadan. L'opinion de Knobel, qui identifie *Assurim* ou *Ashshourim* avec l'*Assur* ou *Ashshour* d'Ezéchiel, xxvii, 23, et avec les tribus des *Asyr* au sud de l'Edjaz; *Latusim* ou *Letoushim* avec les *Banou Laith* du Hedjaz; *Loomim* ou *Leummim* avec les *Banou Lam*, tribu très répandue, par ex., sur le territoire de Shira à cinq stations de la Mecque, est rejetée par Keil et Dillmann comme étant déjà, à ne consulter que les sons, sans fondement ou même impossible.

4. — *Epha* ou *Heyphah* est nommé par Isaïe, lx, 6, à côté de Madian comme devant apporter à Jérusalem de l'or et de l'encens, d'où l'on peut inférer que les deux peuples étaient voisins. — Knobel combine *Opher* ou *Hépher* avec les *Banou Ghifar* du Hedjaz; mais Dillmann préférerait *Hofr*, endroit situé entre la montagne de Tihama et Aban. — *Hénoch* ou *Chanokh* se retrouve, d'après Knobel, dans *Chanakiya*, endroit situé dans le voisinage de Hofr, à trois journées au nord de Médina, et appelé aussi d'après Ritter, *Chanouka* (*Erdk.*, t. XIII, p. 272, 307 et suiv.; xv, p. 526, 530 et suiv.). — *Abida* ou *Abidah* et *Eldaa* ou *Eldahah* ne peuvent, dit Knobel, être déterminés, quoique ce savant les rapproche d'*Abida* et de *Wadaa*, deux tribus importantes dans le voisinage des Asirs.

5. — *Deditque Abraham cuncta quæ possederat*, quæ possidebat, *Isaac*. Il le fit son héritier, comme issu de son mariage avec Sara, son épouse proprement dite et de premier rang.

6. — *Filiis autem concubinarum*, uxorum inferioris ordinis, scil. Agar et Ceturæ, *largitus est munera*. Il leur donna toutes les choses qui leur étaient nécessaires, comme à de jeunes nomades, pour aller s'établir ailleurs, telles que troupeaux, esclaves, argent, etc. Il ne voulut pas les laisser dans la terre de Chanaan, parce que Dieu l'avait destinée pour héritage à Isaac, et que si leurs descendants s'y étaient trouvés lorsque les Israélites vinrent en prendre possession, il en serait résulté pour les uns et les autres les plus graves embarras, une guerre fratricide, que leur père devait faire en sorte de prévenir. — *Ad plagam orientalem*, c'est-à-dire en Arabie dans le sens le plus large, à l'est et au sud-est de la Palestine.

Isaac filio suo, dum adhuc ipse viveret, ad plagam orientalem.

7. Fuerunt autem dies vitæ Abrahæ, centum septuaginta quinque anni.
8. Et deficiens mortuus est in senectute bona, provectæque ætatis, et plenus dierum : congregatusque est ad populum suum.
9. Et sepelierunt eum Isaac et Ismael filii sui in spelunca duplici, quæ sita est in agro Ephron filii Scor Hethæi, e regione Mambre,

10. Quem emerat a filiis Heth : ibi sepultus est ipse, et Sara uxor eius.

11. Et post obitum illius benedixit

dant qu'il vivait encore, il les fit se séparer de son fils Isaac, vers la plage orientale.
7. Or les jours de la vie d'Abraham furent cent soixante et quinze ans.
8. Et il défaillit et mourut dans une bonne vieillesse, avancé en âge et plein de jours ; et il fut réuni à son peuple.
9. Et Isaac et Ismaël, ses fils, l'ensevelirent dans la double caverne qui est située dans le champ d'Ephron, fils de Séor l'Héthéen, vis-à-vis de Mambré,
10. Qu'il avait acheté des fils d'Heth. C'est là qu'il fut enseveli, ainsi que Sara sa femme.
11. Et après sa mort Dieu bénit

---

7. — *Fuerunt autem dies vitæ Abrahæ...* « Le temps de la vie, dit Lange, se résout dans les jours des années, et à la fin les années paraissent comme des jours ».

8. — *Et deficiens mortuus est...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Abraham expira et mourut dans une bonne canitie », dans une vieillesse avancée, « vieux et rassasié », à savoir, de jours, comme c'est exprimé ailleurs (ci-apr. XXXV, 29 ; Job. XLII, 14). — *Congregatusque est ad populum suum,* en hébreu אֶל־עַמָּיו, proprement : « à ses peuples », pluriel qui a rapport aux divisions d'un peuple en tribus et en familles; ou bien encore comme qui dirait en français : *à ses gens* (pluriel de *gent,* du latin *gens*), c'est-à-dire, à ses compatriotes ou à sa famille. Cette expression équivaut pour le fond à celles de : *venir vers ses pères* (ci-dess. XV, 15), et : *être réuni à ses pères* (Jud. II, 10), auxquelles Knobel joint encore celle de : *se coucher avec ses pères,* qui est très fréquente, par ex. Deut. XXXI, 16. Toutes marquent la réunion du défunt avec les siens morts avant lui dans le *sheol* ou les *enfers,* c'est-à-dire, au lieu du séjour des âmes dans un autre monde, et supposent par conséquent la croyance à l'existence personnelle de l'homme au-delà de la mort, ou à l'immortalité proprement dite, dans laquelle, comme le témoigne saint Paul, la foi des patriarches leur montrait clairement l'heureux terme de leur pèlerinage (Hebr. XI, 13 et seq.). Une preuve qu'elles ne signifient pas simplement *mourir,* c'est que souvent elles se trouvent jointes à ce mot ou à celui d'*expirer*. Il n'est pas moins évident qu'elles ne peuvent pas s'entendre de la sépulture auprès des siens dans un tombeau de famille, non seulement parce que la mention de la sépulture y est fréquemment ajoutée, mais encore parce qu'elles sont aussi employées à propos d'hommes qui ne sont pas ensevelis avec leurs pères ou avec leur peuple, tels que Moïse, David, Omri, Manassé et Abraham même, ou qui ne le sont qu'avec un seul de leurs ancêtres, tels que Salomon et Achab. C'est ce què reconnaît Knobel lui-même, dont nous ne faisons guère ici que reproduire les raisonnements, quoiqu'il explique mal l'origine de ces locutions. Ajoutez à cela que, d'après le texte, la réunion d'Abraham à son peuple précède sa sépulture, de sorte qu'elle ne saurait être considérée comme en étant le résultat, mais qu'elle a lieu dès l'instant de sa mort. Voyez pour plus de détails sur la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme M. Vigouroux, *La Bible,* etc., t. III, p. 101 et suiv.

9. — *Et sepelierunt eum Isaac et Ismael.* Ismaël se trouve avec Isaac pour ensevelir Abraham parce que, outre qu'il n'était pas trop éloigné pour que la nouvelle de sa mort pût lui parvenir à temps, c'était, après Isaac, le principal fils d'Abraham, ayant été de la part de Dieu l'objet d'une bénédiction particulière, qui le mettait beaucoup au-dessus des fils de Cétura. — *In spelunca duplici...* : « dans la grotte de Makhpélah »... Voy. plus haut, ch. XXIII. Le soin avec lequel l'historien sacré relève cette circonstance montre assez l'importance qu'il y attache.

11. — *Et post obitum illius benedixit Deus Isaac.* Ce n'est pas à dire qu'il ne l'eût pas déjà béni auparavant, mais qu'il trans-

Isaac son fils qui habitait près du puits nommé du Vivant et du Voyant.

12. Voici les générations d'Ismaël, fils d'Abraham, à qui l'enfanta Agar l'Egyptienne, servante de Sara;
13. Et voici les noms de ses fils, selon leurs noms et leurs générations. Le premier né d'Ismaël fut Nabajoth, ensuite Cédar et Adbéel et Mabsam,

14. Puis Masma et Duma et Massa,

Deus Isaac filio ejus, qui habitabat juxta puteum nomine Viventis et Videntis.
12. Hæ sunt generationes Ismael filii Abrahæ, quem peperit ei Agar Ægyptia, famula Saræ :
13. Et hæc nomina filiorum ejus in vocabulis et generationibus suis. Primogenitus Ismaelis Nabajoth, deinde Cedar, et Adbeel, et Mabsam,

I. Par. 1. 29.

14. Masma quoque, et Duma, et Massa,

---

porta alors sur lui, comme remplaçant Abraham en qualité de chef de la famille, les bénédictions qu'il avait répandues jusque-là sur son père. Selon Keil, c'est le nom d'*Elohim*, et non celui de *Jéhovah*, qui est employé ici, parce que ces bénédictions ne se rapportaient ni exclusivement ni même principalement aux biens de la grâce et du salut, mais en général à l'héritage terrestre qu'Isaac avait reçu de son père. — *Qui habitabat juxta puteum...* L'hébreu : « et Isaac habita près du puits du Vivant qui me voit », où il avait déjà été auparavant, ci-dess. xxiv, 63. D'après le chap. xxxv, 27, Jacob, en revenant de la Mésopotamie, trouva son vieux père Isaac à Hébron. Voici comment, selon Lange, les choses se sont passées sous ce rapport dès le temps d'Abraham. Hébron était la principale résidence, Bersabée la principale station pour la surveillance des troupeaux. Isaac avait déjà habité ce dernier endroit en remplissant cette charge pour son père, et, avec son caractère porté à la solitude, il s'y était plu à tel point qu'il en fait maintenant son séjour ordinaire, sans abandonner toutefois la principale station d'Hébron. Il transporte même sa tente encore plus loin, dans la profonde solitude de la fontaine d'Agar.

§ VII. — Les générations d'Ismaël, xxv, 12-18.

12. — *Hæ sunt generationes Ismael...* Afin de montrer l'accomplissement des promesses faites en faveur d'Ismaël (ch. xvi, 10 et suiv. ; xvii, 20), Moïse donne ici une courte notice sur sa postérité, et, conformément au plan suivi constamment dans la Genèse, il la place avant l'histoire d'Isaac. Telle est la signification du tableau qui suit des douze fils d'Ismaël comme princes des douze peuplades issues d'eux.

13. — *Nabajoth* et *Cedar*, auxquels correspondent dans les anciennes généalogies arabes *Kaidar* et *Nabt* ou *Nabit*, qui de même y figurent comme les deux premiers fils d'Ismaël, quoique dans quelques-unes Nabt soit donné pour fils ou petit-fils de Kaidar, sont mentionnés par Isaïe, lx, 7, comme de riches possesseurs de troupeaux, et sont, d'après l'opinion vulgaire, combattue cependant ou révoquée en doute par plusieurs savants, les *Nabatæi* et les *Cedrei* de Pline, *N. H.* v, 12. Les Nabatéens occupaient l'Arabie Pétrée avec sa capitale Pétra d'après Pline, *N. H.* vi, 32; Diodore de Sicile, ii, 48 ; Strabon, xvi, 4, et autres, et s'étendirent plus tard vers le sud et le nord-est, vraisemblablement jusqu'à la Babylonie, de sorte que le nom de Nabatéens a été transporté par les auteurs plus récents à toutes les peuplades établies à l'est du Jourdain, et est devenu dans les écrits nabatéens une appellation commune aux Chaldéens ou anciens Babyloniens, aux Syriens, aux Chananéens, etc. Les Cédaréniens, qui sont représentés comme de bons archers dans Isaïe, xxi, 17, et comme un peuple nomade dans le même prophète, lx, 7, dans Jérémie, xlix, 29, 32, et ailleurs, habitaient le désert entre l'Arabie Pétrée et la Babylonie, et s'étendirent aussi jusqu'à cette dernière contrée, avec quoi s'accorde le psaume cxix, 5. Voy. Keil, et cfr Dillmann. — *Adbeel.* Delitzsch croit le retrouver dans les *Idibi'il* d'un texte de Téglathphalasar II. — *Mabsam* est inconnu.

14. — *Masma* ou *Mishmah* est aussi inconnu. Knobel conjecture que ce sont les Μαισαιμανεῖς de Ptolémée, vi, 7, 21, à quelque distance au nord-est de Médine ; mais cette opinion est rejetée par Dillmann. On rencontre des *Beni Mishmah* dans les écrivains arabes. — *Duma* ou *Doumah* est vraisemblablement le Δούμεθα ou Δουμαίθα de Ptolémée, v, 19, 7, et d'Etienne de Byzance, le *Domata* de Pline, vi, 32, dont le nom s'est conservé dans le *Doumat el Djendel* ou *al Gandal* d'aujourd'hui, situé dans le Nedjd, à quatre journées

15. Hadar, et Thema, et Jethur, et Naphis, et Cedma.
16. Isti sunt filii Ismaelis : et hæc nomina per castella et oppida eorum, duodecim principes tribuum suarum.

17. Et facti sunt anni vitæ Ismaelis centum triginta septem, deficiensque mortuus est, et appositus ad populum suum.
18. Habitavit autem ab Hevila usque Sur, quæ respicit Ægyptum in-

15. Hadar et Thema et Jethur et Naphis et Cedma.
16. Tels sont les fils d'Ismaël, et tels sont les noms, dans leurs châteaux et leurs villes, des douze chefs de leurs tribus.
17. Et les années de la vie d'Ismaël furent cent trente-sept ; et il défaillit et mourut, et fut réuni à son peuple.

18. Or il habita depuis Hevila jusqu'à Sur, qui regarde l'Égypte lors-

---

au nord de Teime et à sept de Damas. Il ne faut pas le confondre avec le *Doumah* d'Isaïe, xxi, 11. On connaît du reste encore plusieurs autres *Douma*. — *Massa* est combiné par Knobel et autres avec les Μασανοί de Ptolémée, v, 19, 2, qui habitaient au nord-est de Doumah. Dans les inscriptions d'Asurbanipal *Mas'u* paraît aussi à côté de Nabaitai et de Kidri.

15. — *Hadar* ou *Chadar*, ou plutôt *Chadad*, comme Keil, Dillmann et autres critiques pensent qu'il faut lire d'après la Masore, le Samaritain, I Paral. i, 30, et la plupart des manuscrits et des éditions, et *Thema* ou *Teyma*, joints ensemble par « et », mais non avec ceux qui précèdent ou qui suivent, doivent avoir habité conjointement, mais à quelque distance de leurs frères. Knobel rapproche du premier la côte arabe de *Chathth* entre Oman et Bahrein, renommée chez les anciens Arabes par ses lances, le pays de Χαττηνία sur le golfe Persique, mentionné par Polybe xiii, le peuple des Ἀτταῖοι dans Ptolémée vi, 7, 15, et la contrée d'*Attene* dans Pline, vi, 32, qui fait aussi mention des *Chaleni*. Quant à *Teyma*, il le trouve dans les Θαιμοί ou Θεμοί de Ptolémée, vi, 7, 17, sur le golfe Persique, tandis que d'après Keil et Dillmann ce serait plutôt la tribu commerçante nommée par Jérémie, xxv, 23, entre Dedan et Buz, dans le pays de même nom, situé aux confins du Nedjd et du désert de Syrie, et mentionné aussi dans les inscriptions cunéiformes à côté des Maséens. — *Jethur* ou *Yetour* et *Naphis* ou *Naphish*, d'après I Paral. v, 19, étaient voisins des tribus d'Israël établies à l'orient du Jourdain, par lesquelles ils furent battus avec les Hagréens(les Ἀγραῖοι de Ptolémée, v, 19, 2, et de Strabon. xvi, 4, 2). De Jéthur descendent les *Ituréens*, peuple adonné au brigandage, habitant dans le voisinage des Trachoniens un pays de montagnes et de cavernes de difficile accès, que Wetzstein croit être la montagne des Druses au centre du Hauran, peut-être les ancêtres des Druses actuels. Naphish n'est pas connu autrement. — Les traditions arabes n'offrent pas de nom correspondant à *Cedma* ou *Qedmah*. — Parmi les Ismaélites ne se trouvent pas ici les *Hagréens*, que les Paralipomènes mentionnent dans les voisinages des tribus qui habitaient à l'est du Jourdain, à côté d'Ismaélites (I Paral. v, 10, 18 et seq. ; xi, 38 ; xxvii, 30 et seq. ; cfr Ps. lxxxii, 7), et qui sont placés par Ptolémée, v, 19, 2, à côté des Batanéens. Leur nom se rattache-t-il à Agar, la mère d'Ismaël, comme plusieurs le pensent, c'est une question qui est encore à résoudre.

16. — *Et hæc nomina, per castella et oppida eorum*. L'hébreu : « et ce sont leurs noms, dans leurs villages et dans leurs tirahs ». חָצֵר, de חָצַר, *clore*, *enfermer*, signifie proprement *lieu enclos*, mais non couvert, et par suite, *cour* d'un palais ou d'un temple, *métairie* ou *village* formé d'habitations fixes, non environné de murs, mais cependant enclos, tandis que טִירָה TIRAH, de טוּר, (qui a de l'affinité avec דּוּר), *entourer*, signifie *tente*, *village* composé de tentes, disposé ordinairement en rond, le *douar* des Bédouins. Les Ismaélites habitèrent ainsi partie dans des villages fixes, partie dans des villages mobiles. — *Duodecim principes tribuum suarum*, c'est-à-dire, douze princes qui furent chefs d'autant de tribus. Ces chefs sont appelés *phylarques* par les anciens, tels que Strabon, i, 16 ; Cicéron, *Epist. ad famil.* xv, 1. Le mot rare אֻמָּה, dont se sert l'auteur, dans le sens, non de *peuple*, mais de *tribu*, est plus arabe qu'hébreu, et c'est bien à dessein qu'il est employé ici et Num. xxv, 15, à propos de ces peuplades arabes. Les Arabes sont encore aujourd'hui divisés en tribus dont chacune a son chef, qui porte le titre d'*émir*.

18. — *Habitavit autem ab Hevila... obiit.* L'hébreu : « Et ils », les descendants d'Ismaël, « demeurèrent depuis Hevila » ou

qu'on entre dans l'Assyrie. Il mourut au milieu de tous ses frères.

19. Voici pareillement les générations d'Isaac fils d'Abraham : Abraham engendra Isaac,

20. Qui, âgé de quarante ans, épousa Rébecca, fille de Bathuel Syrien, de Mésopotamie, et sœur de Laban.

troeuntibus Assyrios. Coram cunctis fratribus suis obiit.

19. Hæ quoque sunt generationes Isaac filii Abraham : Abraham genuit Isaac :

20. Qui cum quadraginta esset annorum, duxit uxorem Rebeccam, filiam Bathuelis Syri de Mesopotamia, sororem Laban.

« Chavilah », c'est-à-dire, d'après le chap. x, 29, le pays des *Chaulotéens*, aux confins de l'Arabie Pétrée et de l'Arabie Heureuse, « jusqu'à Sur » ou « Shour », c'est-à-dire, au désert de Djifar (ci-dess. xvi, 7, note), « qui est en face de l'Égypte », à l'est de ce pays, « en allant vers Assur », dans la direction de l'Assyrie : « devant la face de tous ses frères il s'établit ». Hévila et Sur formaient, d'après cela, les limites sud-est et sud-ouest du territoire des Ismaélites, d'où ils s'étendirent vers le nord-est jusqu'au territoire assyrien, c'est-à-dire, jusqu'aux contrées de l'Euphrate ; de sorte qu'ils occupèrent successivement toute l'Arabie déserte, où, comme dit Josèphe, ils habitèrent toutes les contrées qui s'étendent depuis l'Euphrate jusqu'à la mer Rouge (*Antiq*. I, 12, 4). C'est ainsi que s'accomplit la prédiction de l'ange rapportée ci-dess. xvi, 12. L'expression נָפַל du texte, à la lettre, *tomba*, que la Vulgate a prise dans le sens de *mourir*, « obiit », signifie ici d'après Delitzsch, Keil, Dillmann, « s'établit », proprement *s'abattit*, *se jeta*, ce qui renferme une idée accessoire de violence. C'est le sens qui s'accorde le mieux avec le contexte. Cfr Jud. vii, 12.

§ viii. Les générations d'Isaac, xxv, 19-xxxv

1. *Naissance d'Esaü et de Jacob*, xxv, 19-28.

19. — *Hæ quoque sunt generationes Isaac*. Conformément au plan de la Genèse, l'histoire particulière d'Isaac ne commence qu'avec la naissance de ses fils ; mais pour lui donner le caractère d'une partie complète en soi de l'histoire patriarcale, l'auteur rappelle sa naissance et son mariage, en indiquant en même temps l'âge qu'il avait lorsqu'il épousa Rébecca. L'histoire d'Isaac renferme deux périodes. La première est celle de sa vie active depuis son mariage et la naissance de ses fils jusqu'à l'envoi de Jacob en Mésopotamie ; la seconde peut être appelée celle de sa vie souffrante au milieu des infirmités de sa vieillesse, et est à peu près remplie par le récit des événements de la vie de Jacob, dans lesquels se poursuit et se concentre l'histoire des origines du peuple de Dieu. — Dans l'histoire d'Isaac, selon la remarque de Keil, le nom de Jéhovah domine le développement historique de la même manière que dans celle d'Abraham, quoique une exacte comparaison des deux sous ce rapport donne pour résultat : 1° que dans cette partie de la Genèse le nom de Dieu est moins fréquent que dans la précédente ; 2° que ce n'est plus le nom de Jéhovah qui revient le plus souvent, mais au contraire, nommément dans la seconde période, celui d'Elohim. La première différence vient de ce que la matière de l'histoire offre moins d'occasions de nommer Dieu, parce que ses manifestations sont devenues plus rares, et qu'il n'a pas aussi souvent apparu à Isaac et à Jacob réunis qu'à Abraham seul ; la seconde, de ce que les faits racontés ont moins de rapport avec l'alliance divine, et que d'ailleurs les manifestations précédentes ont donné lieu à de nouvelles appellations pour le Dieu de l'alliance, telles que celles de *Dieu d'Abraham*, *Dieu de mon père*, et autres semblables, qui pouvaient remplacer le nom de Jéhovah. Cfr par ex., ch. xxvi, 24 ; xxxi, 5, 42 ; xxv, 1, 3.

20. — *De Mesopotamia* : dans l'hébreu « de Paddan-Aram ». Si la patrie de Rébecca et de Laban est appelée ici et ailleurs encore « Paddan-Aram », c'est-à-dire, *plaine d'Aram* (au lieu de quoi Osée, xii, 13, emploie l'expression équivalente *champs d'Aram*), et une fois, par abréviation, simplement *Paddan* (xlviii, 7), ce n'est pas là, dit Keil, un idiotisme du mémoire élohistique pour *Aram des deux Fleuves* ou *Mésopotamie* (ci-dess. xxiv, 10), mais seulement l'indication géographique plus exacte d'une contrée particulière de la Mésopotamie, savoir, du grand plateau septentrional où était située la ville de Haran. Cette partie de la Mésopotamie était, au témoignage de Strabon, xvi, 21 et suiv., d'une extraordinaire fertilité et abondante en gras pâturages, tandis que la partie méridionale était stérile et habitée seulement par des Arabes scénites. Ce nom de Paddan a été transporté dans la suite, à ce qu'il paraît, de la contrée environnante à la ville même.

21. Deprecatusque est Isaac Dominum pro uxore sua, eo quod esset sterilis, qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccæ.

22. Sed collidebantur in utero ejus parvuli, quæ ait : Si sic mihi futurum erat, quid necesse fuit concipere ? Perrexitque ut consuleret Dominum.

23. Qui respondens, ait : Duæ gentes sunt in utero tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur, populusque populum superabit, et major serviet minori.

Rom. 9. 10.

21. Et Isaac pria le Seigneur pour sa femme, parce qu'elle était stérile. Le Seigneur l'exauça et donna de concevoir à Rébecca.

22. Mais les enfants se heurtaient dans son sein. Elle dit : Si pareille chose devait m'arriver, qu'était-il besoin de concevoir ? Et elle alla consulter le Seigneur,

23. Qui répondit : Deux nations sont dans tes entrailles, et deux peuples sortis de ton sein seront divisés, et un peuple dominera l'autre peuple, et l'aîné servira le cadet.

---

21. — *Deprecatusque est Isaac Dominum pro uxore sua*, à la lettre d'après l'hébreu : « vis-à-vis de sa femme », c'est-à-dire, à son sujet et avec de grandes instances, de manière que cet objet était vivement présent à son âme et qu'il n'en avait, pour ainsi dire, pas d'autre devant les yeux. De même que le mariage d'Abraham avait été longtemps stérile, celui d'Isaac le fut aussi, non toutefois jusqu'à la vieillesse, mais seulement durant vingt ans. Il fallait que la postérité promise fût obtenue par la prière, afin qu'elle ne fût pas regardée simplement comme un fruit de la nature, mais reçue et reconnue comme un don de la grâce. Il fallait aussi que, par cette longue attente, la patience d'Isaac fût exercée et sa foi aux divines promesses mise à l'épreuve.

22. — *Si sic mihi futurum erat, quid necesse fuit concipere ?* L'hébreu est beaucoup plus concis ; à la lettre : « Si c'est ainsi, pourquoi ceci, moi » ? ce que Delitzsch, Keil, Dillmann et autres expliquent de l'ennui de la vie que lui cause ce qu'elle éprouve. S'il faut que je sois tourmentée de cette manière, voudrait-elle dire, pourquoi suis-je en vie ? ne vaudrait-il pas mieux mourir ? Mais l'explication de la Vulgate est bien plus naturelle et plus en harmonie avec le contexte. Rébecca, d'après cette explication, veut dire : Puisque je me trouve dans une telle situation, pourquoi suis-je devenue enceinte ? n'aurait-il pas mieux valu rester stérile ? Après avoir tant désiré de devenir mère, maintenant qu'elle se voit dans un état qui lui en donne l'espérance, elle en a presque regret, non seulement à cause de ce qu'il y a de pénible dans ce qu'elle éprouve, mais aussi sans doute parce qu'elle redoute une funeste issue de sa grossesse. — *Perrexitque ut consuleret Dominum.* Où alla-t-elle, et de quelle manière obtint-elle la divine réponse, c'est ce qui n'est pas indiqué et qu'il est impossible de déterminer avec certitude. Ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est qu'elle se rendit dans quelque lieu plus spécialement consacré au culte divin, pas plus loin, selon Théodoret et quelques autres, que l'autel qui avait été dressé par Abraham dans un bois voisin de sa tente, et que là elle consulta le Seigneur, qui lui fit connaître soit immédiatement par lui-même, soit par l'intermédiaire d'un ange, en songe ou, comme il est plus probable, dans l'état de veille, le sort des deux fils dont elle allait être mère. D'autres la font aller trouver quelque prophète, comme ce fut plus tard la coutume en Israël, I Reg. XVI, 12 ; XVII, 42 ; mais l'emploi de ce moyen n'est guère probable pour l'époque patriarcale.

23. — *Duæ gentes sunt.., serviet minori.* La réponse de Dieu est donnée sous la forme poétique des oracles des prophètes, et le parallélisme y est bien marqué :

> Deux nations sont dans ton sein,
> et deux peuples sortant de tes entrailles se séparent ;
> et un peuple sur un peuple prévaudra,
> et le grand servira le petit.

Ces « deux nations », ces « deux peuples », sont considérés comme renfermés dans les deux enfants qui en seront les pères et les fondateurs. L'un de ces peuples l'emportera sur l'autre, et c'est l'aîné qui sera assujetti au cadet. Cet oracle est assez clair, et l'accomplissement s'en est vu sous les règnes de David, de Salomon et des Machabées, où les Iduméens, qui descendaient de l'aîné des deux frères, Esaü ou Edom, et qui dans les commencements avaient été et plus nombreux et plus puissants que les Israélites, issus du cadet, Israël ou Jacob, et avaient

24. Déjà le temps d'enfanter était arrivé, et voilà que deux jumeaux furent trouvés dans son sein.

25. Celui qui sortit le premier était roux et tout velu comme une peau, et on l'appela du nom d'Ésaü. L'autre, sortant aussitôt, tenait de la main le pied de son frère : c'est pourquoi il fut appelé Jacob.

26. Isaac était sexagénaire lorsque ces enfants lui naquirent.

27. Quand ils furent grands, Ésaü devint habile à la chasse et homme des champs; mais Jacob, homme simple, habitait dans les tentes.

28. Isaac aimait Ésaü, parce qu'il se nourissait de ses chasses ; et Rébecca aimait Jacob.

29. Or Jacob fit cuire un mets. Ésaü étant venu à *lui* de la campagne, fatigué,

30. Lui dit : Donne-moi de ce mets

24. Jam tempus pariendi advenerat, et ecce gemini in utero ejus reperti sunt.

25. Qui prior egressus est, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus : vocatumque est nomen ejus Esau. Protinus alter egrediens, plantam fratris tenebat manu : et idcirco appellavit eum Jacob.

Osee 12. 3. *Matth.* 1. 2.

26. Sexagenarius erat Isaac, quando nati sunt ei parvuli.

27. Quibus adultis, factus est Esau vir gnarus venandi, et homo agricola : Jacob autem vir simplex habitabat in tabernaculis.

28. Isaac amabat Esau, eo quod de venationibus illius vesceretur : et Rebecca diligebat Jacob.

29. Coxit autem Jacob pulmentum : ad quem cum venisset Esau de agro lassus,

30. Ait : Da mihi de coctione hac

---

eu des rois longtemps avant eux, leur furent assujettis. Voy. II Reg. XIII, 14 ; III Reg. XI, 15, et XIV, 7 ; Josèphe, *Antiq.* XIII, 17.

24. — *Jam tempus pariendi advenerat.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et impleti sunt dies ejus ad pariendum ».

25. — *Qui prior egressus est...* L'hébreu à la lettre : « Et le premier sortit roux », de couleur entre le jaune et le rouge, « tout entier comme un manteau de poil », avec le corps entièrement couvert de poil comme une pelisse. Ces deux caractères annoncent déjà l'homme d'un caractère sauvage, avec prédominance de la force physique, que nous retrouverons plus tard dans Ésaü. Ce nom (עֵשָׂו, *Hésav*) qui signifie *poileur, velu,* dut son origine à la seconde des deux circonstances qui avaient frappé à la naissance de l'enfant. Celui d'*Edom,* auquel paraît déjà faire allusion l'épithète אַדְמוֹנִי ADMONI, *roux,* lui fut donné à l'occasion que nous verrons bientôt. — *Plantam fratris tenebat manu.* C'était comme un présage de sa position future à son égard. De là lui vint le nom de *Jacob,* יַעֲקֹב YAHAQOB, *supplantateur,* de עָקֵב (dénominatif de עָקֵב, *talon*), *tenir le talon, supplanter,* à cause qu'en luttant on cherchait à saisir ou à frapper le talon de son adversaire pour le faire tomber.

27. — *Vir gnarus venandi,* un habile chasseur, *et homo agricola,* d'après l'hébreu, « un homme des champs », aimant à les parcourir à la recherche du gibier. — *Vir simplex,* תָּם, *intègre,* sans reproche, menant une vie régulière, douce et pieuse, par opposition au genre de vie vagabond, sauvage, et orgueilleux d'Ésaü. — *Habitabat in tabernaculis.* Il se plaisait à y demeurer, aimant un genre de vie domestique et tranquille. « Jacob domi vitæ quietæ, domesticis officiis et culturæ animi sui vacabat », dit Cajetan.

28. — *Isaac amabat Esau.* Il l'aimait, non pas exclusivement, comme il s'entend assez de soi, mais d'un amour de préférence, *eo quod de venationibus illius vesceretur,* à la lettre dans l'hébreu, « parce que la chasse », ou le gibier qui en était le produit, « était dans sa bouche », c'est-à-dire qu'il en mangeait, la trouvant de son goût. Par contre, *Rebecca diligebat Jacob,* à cause de son caractère doux et tranquille, comme aussi de l'oracle qui le concernait.

2. *Esaü vend à Jacob son droit d'aînesse,* ℣℣. 29-34.

29. — *Coxit autem Jacob pulmentum,* des lentilles, comme nous le verrons plus bas. C'est encore aujourd'hui un mets favori en Syrie et en Egypte.

30. — *Ait : Da mihi de coctione...* L'hé-

rufa, quia oppido lassus sum. Quam ob causam vocatum est nomen ejus Edom.

Abd. 1. *Hebr.* 12. 16.

31. Cui dixit Jacob : Vende mihi primogenita tua.

32. Ille respondit : En morior, quid mihi proderunt primogenita ?

33. Ait Jacob : Jura ergo mihi. Juravit ei Esau, et vendidit primogenita.

34. Et sic accepto pane et lentis

roux ; car je suis extrêmement fatigué. Voilà pourquoi on l'a appelé du nom d'Edom.

31. Jacob lui dit : Vends-moi ton droit d'aînesse.

32. Il répondit : Je me meurs : de quoi me servira mon droit d'aînesse ?

33. Jacob lui dit : Jure-moi donc. Ésaü le lui jura et lui vendit son droit d'aînesse.

34. Et ainsi, ayant pris du pain et

---

breu : « Et Esaü dit à Jacob : Laisse-moi avaler, je te prie, du rouge, de ce rouge-là ; car je suis épuisé ». Par ce « rouge », il entend les lentilles, dont son avidité n'a pas le temps de retrouver le nom. Cette avidité se peint encore dans l'expression : « laisse-moi avaler », proprement : « engloutir ». — *Quam ob causam vocatum est nomen ejus Edom.* Ce mot veut dire *rouge :* c'est, avec une légère modification, celui dont s'est servi Esaü (אדֹם ADOM). Des milliers de noms, en particulier chez les Arabes, sont dus de même à des circonstances fortuites, et ont souvent éclipsé tout à fait les noms primitifs.

31. — *Vende mihi primogenita tua.* L'hébreu ajoute un mot : « Vends-moi aujourd'hui ta primogéniture », ton droit d'aînesse. Jacob profite de l'occasion pour se faire céder par Esaü son droit d'aînesse. Ce droit consista plus tard dans une double part de l'héritage paternel (Deut. XXI, 17) ; mais chez les patriarches il avait l'importance beaucoup plus grande du principat ou de l'empire sur les frères et toute la famille ou la tribu, et renfermait le droit à la bénédiction particulière du père, à laquelle étaient attachées les plus grandes grâces. Dans la famille d'Isaac, c'était, entre autres, la possession future de la terre promise et l'honneur de donner naissance à celui en qui toutes les nations devaient être bénies.

32. — *En morior.* L'hébreu est moins bref : « Voici que je m'en vais mourir » de faim et d'épuisement. Ces paroles trahissent une avidité et une impatience étonnantes, un homme qui ne sait contraindre en rien ses appétits : comme s'il n'y avait eu dans la maison d'Isaac, pour s'empêcher de mourir de faim, qu'un plat de lentilles ! Il y en a qui pensent qu'Esaü veut dire qu'il va vers la mort, qui même, à cause des dangers de la chasse, peut facilement le frapper avant le temps, de sorte que les avantages attachés au droit d'aînesse, la plupart réservés pour l'avenir, outre qu'ils sont en partie d'un ordre supérieur aux sens, n'ont pour lui aucune valeur particulière. Il n'y a que les jouissances sensibles du présent dont il fasse cas ; quant aux biens spirituels de l'avenir, son sens charnel ne sait pas les apprécier. Mais la suite fera voir que parmi les avantages qu'il sacrifie ici, il s'en trouvait cependant d'assez sensibles et d'assez présents pour attirer son estime. Le sens que nous avons exposé, et qui évidemment est aussi celui de la Vulgate, est bien plus naturel.

33. — *Ait Jacob : Jura ergo mihi.* L'hébreu : « Et Jacob dit : Jure-le moi aujourd'hui », sur-le-champ, afin de rendre la cession irrévocable.

34. — *Comedit et bibit et abiit.* Cela peint bien l'indifférence et le mépris d'Esaü pour les biens précieux qu'il venait de sacrifier si lâchement et si indignement. — *Parvipendens quod primogenita vendidisset.* Dans l'original, c'est une réflexion à part qui s'applique à tout ce récit : « Et Esaü méprisa sa primogéniture », son droit d'aînesse. — Comme Ismaël, selon la remarque de Keil, avait été exclu de la bénédiction promise à Abraham pour sa postérité parce qu'il était né *selon la chair,* comme s'exprime saint Paul, Gal. IV, 23, de même Esaü la perd parce qu'il pense et agit *selon la chair,* que ses sentiments et sa conduite sont charnels. La légèreté avec laquelle, pour un plat de lentilles, il vend les prérogatives attachées à sa naissance, qui avaient quelque chose de saint, en lui méritant le titre de *profane*, que lui donne l'Apôtre, Hebr. XII, 16, le rend incapable d'être l'héritier et le porteur des grâces de la promesse, et en fait la figure des réprouvés. Il ne s'ensuit pas néanmoins qu'il n'y ait rien de répréhensible dans le procédé de Jacob à son égard ; plusieurs sont d'un avis contraire. Il est vrai, disent-ils, que Dieu avait transporté son droit sur lui déjà avant la naissance de l'un et de l'autre ; mais c'était une raison pour Jacob d'attendre les dispositions de la divine providence relative-

le plat de lentilles, il mangea et but et s'en alla, s'inquiétant peu d'avoir vendu son droit d'aînesse.

edulio, comedit, et bibit, et abiit, parvipendens quod primogenita vendidisset.

---

ment à l'exécution de ses décrets, et non de les prévenir d'une manière peu fraternelle. Que si l'Ecriture ne blâme pas expressément sa conduite, comme elle flétrit celle d'Esaü, la suite de l'histoire semble en être une désapprobation assez claire, puisque ni Isaac ne tient compte de son marché, qu'il ne devait pourtant pas ignorer, mais le considère évidemment comme non avenu, ni lui-même n'ose l'invoquer nulle part comme fondant un droit à son profit, pas plus qu'Esaü ne peut désormais faire valoir sa primogéniture. Tel est le sentiment de D. Calmet, de Keil, etc. Cependant Cornelius a Lapide cherche à laver de tout reproche cette action de Jacob. A la double question « an peccarit Esau vendendo, Jacob emendo jus primogenituræ », il répond : « Dico primo : Esau peccavit 1° gula ; 2° sacrorum contemptu, quia primogenituram, cui erat annexum jus sacerdotii, tam vili esca vendidit ; 3° videtur peccasse simonia, quia jus primogenituræ totum, ac consequenter jus sacerdotii, quod spirituale erat, vendidit : ideo enim ab Apostolo, Hebr. XII, vocatur *profanus ;* profanus enim proprie et formaliter nemo est nisi qui rem sacram vendendo aut polluendo violat et profanat. Peccavit ergo Esau, quia ventrem virtuti, cibum honori, gulam sacerdotio et benedictioni prætulit. Dico secundo : Jacob emendo jus primogenituræ Esau non peccavit. 1° quia intendit tantum emere jus primarium primogenituræ, quod temporale erat et vendibile, sicuti vendi et emi potest ager cui annexum est jus patronatus, ait Lipomanus. Dices : Saltem Jacob peccavit injustitia, quia rem tantam tam vili pretio emit. Respondeo non peccasse, quia Esau volens et sciens rem tantam vili vendere voluit, quia illam contempsit, ut patet versu 34. Volenti autem et scienti, imo rem suam prodigenti et contemnenti non fit injuria. 2° non peccavit Jacob emendo hoc jus, quia doctus a matre sciebat hoc jus Dei dispositione et dono ad se pertinere et ab Esau ad se esse translatum. Rebecca enim id ab angelo audierat, ℣. 23. Rursum, idipsum illa indicavit Jacobo, ut satis colligitur ex eo quod cum ipsa, cap. XXVII, audacter incitaret Jacobum ad præripiendam fratri benedictionem, Jacobus non se excusavit titulo injustitiæ, quasi non sibi, sed fratri, utpote primogenito, debita esset hæc benedictio, quod utique fecisset nisi contrarium docente matre scivisset : erat enim vir justus et timoratæ conscientiæ : sed tantum objecit periculum paternæ indignationis, si pater suam fraudem resciseret. Hanc autem Dei revelationem, dispositionem et translationem primogenituræ ex Esau in Jacob nec Jacob nec Rebecca hucusque revelare ausi sunt vel ipsi Esau, verentes ejus indignationem, vel ipsi Isaac, ne eum mœrore afficerent ; Isaac enim unice amabat Esau. Nunc ergo Jacob occasionem nactus vindicandi confirmandique juris sui per spontaneam fratris cessionem ob coctionem rufam sibi a fratre hac conditione datam, eam non neglexit, sed acceptavit. Non ergo Jacob proprie hic rem fratris emit, sed rem suam astu ab injusto possessore extorsit. Unde quod ait : *Vende,* idem est ac Da, trade, imo redde jus mihi debitum ». Malgré ce que dit ici Cornelius a Lapide, il n'y a nulle vraisemblance à supposer qu'Isaac n'ait pas eu connaissance de l'oracle concernant les deux jumeaux. Pourquoi Rébecca le lui aurait-elle caché ? Quelle raison avait-elle, quand elle le reçut, de lui en faire un mystère ? Elle n'était sûrement pas allée consulter Dieu à son insu : comment aurait-elle pu se dispenser de lui communiquer sa réponse ?

CHAPITRE XXVI.

Isaac à Gérare, où Dieu lui apparaît et lui confirme les promesses faites à Abraham, ℣℣. 1-6. — Il est repris par Abimélech de ce qu'il fait passer Rébecca pour sa sœur, ℣℣. 7-11. — Il prospère au point d'exciter la jalousie des habitants, ℣℣. 12-22. — Il va à Bersabée, où Dieu lui apparaît de nouveau, et où Abimélech se rend pour lui demander son alliance ℣℣. 23-33. — Double mariage d'Ésaü, ℣℣. 34-35.

1. Orta autem fame super terram, post eam sterilitatem quæ acciderat in diebus Abraham, abiit Isaac ad Abimelech regem Palæstinorum in Gerara.

1. Or il arriva une famine en ce pays, après la stérilité qui était survenue du vivant d'Abraham, et Isaac s'en alla vers Abimélech, roi des Philistins, à Gérare.

Ce chapitre est le seul qui soit exclusivement consacré à l'histoire d'Isaac, tout ce qui précède ou qui suit étant mêlé avec celle de son père ou de ses fils. Quoique les évènements qui y sont rapportés présentent beaucoup de ressemblance avec quelques-uns de ceux de la vie d'Abraham, cela n'autorise pas à conclure qu'ils soient identiques, ou que la vie d'Isaac ne soit, pour ainsi dire, qu'une copie servile de celle de son père. A côté de ce que ces évènements ont de commun se trouvent des différences bien marquées, qui sont comme un reflet du caractère particulier d'Isaac, auquel s'accommode la conduite de la divine Providence à son égard. Isaac n'a pas non plus recours au moyen employé par Abraham pour obtenir ce qu'il semble demander vainement à une épouse longtemps inféconde : Rébecca reste toujours son unique épouse, et c'est de la prière seule qu'il attend un héritier. Ce n'est pas davantage dans les souvenirs de la vie d'Abraham qu'il puise ses inspirations agricoles, ni celle de donner, dans la prévision de sa mort, sa bénédiction à son fils aîné.

3. *Isaac à Gérare*, XXVI, 1-22.

1° Dieu lui apparaît et lui renouvelle les promesses faites à Abraham, ℣℣. 1-6.

1. — *Orta autem fame super terram*, dans le pays de Chanaan, où par conséquent Isaac était retourné de la fontaine d'Agar, où nous l'avons laissé au chapitre précédent, ℣. 11. L'histoire d'Isaac commence donc par la même épreuve que celle d'Abraham (ci-dess. XII, 10), et on peut inférer de ce qui suit qu'il songeait aussi, à son exemple, à aller chercher en Égypte le remède à cette calamité fréquente dans les anciens temps. — *Abiit Isaac ad Abimelech, regem Palæstinorum,* ou « Philistinorum ». Cet Abimélech est-il le même que celui dont il est parlé dans l'histoire d'Abraham, ci-dess. XX et XXI, 22 et suiv. ? C'est une question sur laquelle les interprètes ne sont pas d'accord, et à laquelle il n'est guère possible de donner une réponse certaine. L'identité du nom ne prouve rien, du moins dans l'opinion de ceux qui croient qu'Abimélech est le titre constant des rois de Gérare, de même que Pharaon celui des rois d'Égypte, opinion qui s'appuie sur le psaume XXXIII, 1, où est désigné sous ce nom le même roi des Philistins que le Ier livre des Rois, XXI, 10, appelle Achis. Il est vrai que Dillmann n'admet pas cette raison comme démonstrative : ou bien, dit-il, faudra-t-il regarder le nom de Phicol, qui est également donné au chef de l'armée de l'Abimélech du temps d'Abraham et de celui-ci, comme le nom constant de celui qui remplissait cette charge ? Mais on peut répondre que le même officier qui porte ce nom dans un endroit ne reparaît pas ailleurs, comme l'Abimélech du psaume XXXIII, 1, sous un autre nom. Quoi qu'il en soit, en faveur du sentiment qui identifie l'Abimélech du temps d'Abraham et celui-ci, Keil allègue, avec Delitzsch, la même crainte de Dieu dont la conduite de l'un et de l'autre est empreinte, sans qu'on soit fondé, dit-il, à objecter l'espace de 80 ans qui les sépare (Abraham, qui avait 100 ans lors du premier, n'est mort que 75 ans plus tard), une vie d'un siècle et demi n'étant pas chose rare à cette époque, ni l'enlèvement de Sara par l'un, tandis que l'autre ne songe à rien de pareil au sujet de Rébecca, pour laquelle il craint seulement quelque attentat à son honneur de la part de ses sujets, cette différence dans la conduite du même roi s'expliquant assez par celle de son âge, qui, à lui supposer environ 40 ans lors de l'enlèvement de Sara, serait maintenant d'environ 120. Mais il y d'autres différences dont il est

2. Et le Seigneur lui apparut et lui dit : Ne descends pas en Egypte, mais demeure dans la terre que je t'indiquerai.

3. Sois-y comme étranger, et je serai avec toi et je te bénirai ; car à toi et à ta race je donnerai toutes ces régions, accomplissant le serment que j'ai juré à Abraham ton père.

4. Et je multiplierai ta race comme les étoiles du ciel ; et je donnerai à ta postérité toutes ces contrées, et en ta race seront bénies toutes les nations de la terre ;

5. Parce qu'Abraham a obéi à ma voix et a gardé mes préceptes et mes commandements, et parce qu'il a observé mes cérémonies et mes lois.

6. Isaac demeura donc à Gérare.

2. Apparuitque ei Dominus, et ait : Ne descendas in Ægyptum, sed quiesce in terra, quam dixero tibi,

3. Et peregrinare in ea, eroque tecum, et benedicam tibi ; tibi enim et semini tuo dabo universas regiones has, complens juramentum quod spopondi Abraham patri tuo.

Sup. 12. 7. 15. 18.

4. Et multiplicabo semen tuum sicut stellas cœli ; daboque posteris tuis universas regiones has ; et BENEDICENTUR in semine tuo omnes gentes terræ,

Sup. 12. 3. 18. 18. 22. 18. *Infr.* 28. 14.

5. Eo quod obedierit Abraham voci meæ, et custodierit præcepta et mandata mea, et ceremonias, legesque servaverit.

6. Mansit itaque Isaac in Geraris.

---

moins facile de rendre raison. On remarque dans l'ancien Abiméléch une délicatesse de sentiments dont celui-ci n'approche pas, et il n'est guère croyable que le prince qui s'était montré si bienveillant et si généreux envers Abraham et avait fait alliance avec lui et sa postérité eût chassé son fils, ni souffert que ses sujets lui fissent les tracasseries que nous verrons bientôt.

2. — *Ne descendas in Ægyptum.* D'où vient que Dieu défend à Isaac d'aller en Egypte, quoique dans des circonstances semblables il n'ait pas empêché Abraham de le faire, et qu'il y ait même expressément autorisé Jacob (ci-apr. XLVI, 3) ? La raison en est sans doute qu'il n'y avait pas pour Isaac la même nécessité de recourir à ce moyen, et que le fils du saint patriarche que Dieu avait appelé dans la terre de Chanaan comme dans le pays qu'il destinait à sa postérité ne devait pas s'en éloigner, même momentanément, lorsqu'il y avait possibilité d'y rester. C'est aussi ce que confirme la suite du divin oracle. Il pouvait encore y avoir d'autres raisons dans des circonstances particulières que nous ignorons.

3. — *Universas regiones has,* tous les pays ou territoires des différentes tribus chananéennes. Cette expression : כָל הָאֲרָצֹת הָאֵל, « toutes ces terres », est encore employée pour désigner les différentes contrées du royaume d'Israël ou de Juda I Paral. XIII, 2 ; II Paral. XI, 23. הָאֵל pour הָאֵלֶּה, *ces*, est une forme archaïque particulière au Pentateuque, sauf une fois qu'elle se rencontre I Paral. XX, 8. Voy. Ewald, *Lehrb.* § 183 *a.* — *Complens juramentum...* Littéralement d'après l'hébreu : « et j'établirai », je mettrai en vigueur, en exécution, « le jurement que j'ai juré à Abraham », les engagements que j'ai pris envers lui et que j'ai confirmés par serment. Voy. ci-dess. XXII, 16.

4. — *Et benedicentur.....* Proprement d'après l'hébreu : « et dans ta postérité se béniront toutes les nations de la terre ». Voy. plus haut, XXII, 18, note.

5. — *Eo quod obedierit Abraham voci meæ...* Abraham ayant fidèlement rempli les conditions de l'alliance, Dieu de son côté ne sera pas moins fidèle à tenir les promesses qu'il lui a faites. L'obéissance d'Abraham est décrite comme parfaite, s'étendant à toutes les prescriptions divines, de quelque espèce qu'elles fussent. C'est ce que marque l'accumulation des synonymes par lesquels elles sont désignées, et qui pour cette raison reviennent souvent plus tard dans le langage de la Loi. Dans l'hébreu, מִשְׁמַרְתִּי, « mon observance », ce que Dieu veut que nous observions, est déterminé davantage par מִצְוֹתַי, « mes préceptes », חֻקּוֹתַי, « mes statuts », et תּוֹרֹתָי, « mes lois », de manière à comprendre tout ce qui a été ordonné de Dieu.

7. Qui cum interrogaretur a viris loci illius super uxore sua, respondit: Soror mea est. Timuerat enim confiteri quod sibi esset sociata conjugio, reputans ne forte interficerent eum propter illius pulchritudinem.

7. Lorsqu'il fut interrogé par les habitants de ce lieu touchant sa femme, il répondit: C'est ma sœur; car il craignait d'avouer qu'elle lui était unie par le mariage, pensant que peut-être ils le tueraient à cause de sa beauté.

8. Cumque pertransisissent dies plurimi, et ibidem moraretur, prospiciens Abimelech rex Palæstinorum per fenestram, vidit eum jocantem cum Rebecca uxore sua.

8. Lorsque plusieurs jours se furent écoulés, comme il demeurait toujours là, Abimélech, roi des Philistins, regardant par la fenêtre, le vit jouer avec Rébecca sa femme.

9. Et accersito eo, ait: Perspicuum est quod uxor tua sit; cur mentitus es eam sororem tuam esse? Respondit: Timuï ne morerer propter eam.

9. Et l'ayant fait venir, il lui dit: Il est visible que c'est ta femme: pourquoi as-tu menti, disant qu'elle était ta sœur? Il répondit: J'ai craint de mourir à cause d'elle.

10. Dixitque Abimelech: Quare imposuisti nobis? Potuit coire quispiam de populo cum uxore tua, et induxeras super nos grande peccatum. Præcepitque omni populo, dicens:

10. Et Abimélech répondit: Pourquoi nous en as-tu imposé? Quelqu'un du peuple aurait pu s'approcher de ta femme, et tu aurais fait tomber sur nous un grand péché. Et il fit défense à tout le peuple, disant:

11. Qui tetigerit hominis hujus uxorem, morte morietur.

11. Celui qui touchera la femme de cet homme mourra de mort.

2° Isaac est repris par Abimélech de ce qu'il a fait passer Rébecca pour sa sœur, ŷŷ. 7-11.

7. — *Respondit : Soror mea est.* On peut voir ce que nous avons dit plus haut, XII, 13, sur une feinte ou une dissimulation pareille d'Abraham. Celle d'Isaac a encore ceci de plus, que Rébecca n'est pas, à proprement parler, sa sœur, mais seulement sa cousine, ce qui toutefois n'empêche pas que, selon les habitudes du langage d'alors, il ne pût aussi, sans faillir à la vérité, lui donner le nom de sœur.

8. — *Cumque pertransissent dies plurimi...* A la lettre d'après l'hébreu : « Et il advint, comme là se prolongeaient à lui les jours », comme il y prolongeait son séjour, « qu'Abimélech ...» L'aventure qui était déjà arrivée soit à lui-même, soit à son père ou prédécesseur, à l'occasion de Sara avait pu rendre Abimélech plus curieux et plus attentif sur les rapports d'Isaac avec Rébecca. Il les observa si bien qu'il remarqua entre eux une familiarité et une privauté qui, bien qu'elle n'eût assurément rien de contraire à la modestie, n'était cependant pas celle d'un frère et d'une sœur. Ce trait d'Isaac a été loué par saint François de Sales. « L'amour et la fidelité jointes ensemble, dit-il, engendrent toujours la privauté et confiance : c'est pourquoy les saintz et saintes ont usé de beaucoup de reciproques caresses en leur mariage; caresses vrayment amoureuses, mais chastes; tendres, mais sinceres. Ainsy Isaac et Rebecca, le plus chaste pair des mariés de l'ancien tems, furent veus par la fenestre se caresser en telle sorte qu'encores qu'il n'y eust rien de deshonneste, Abimelec connut bien qu'ilz ne pouvoient estre sinon mary et femme » (*Introd. a la vie devote,* IIIe p., ch. XXXVIII).

9. — *Cur mentitus es eam sororem tuam esse?* Dans l'original, Abimélech emploie une expression plus douce : « et comment as-tu dit : C'est ma sœur »?

10. — *Quare imposuisti nobis...* D'après l'hébreu : « Pourquoi nous as-tu fait cela? A peu que quelqu'un du peuple n'ait couché avec ta femme », c'est-à-dire : il aurait pu arriver facilement que quelqu'un de mes sujets abusât de ta femme. — *Et induxeras super nos grande peccatum.* Le texte hébreu dit simplement : « et tu aurais amené sur nous un délit », avec les châtiments qu'il aurait entraînés; tu aurais été la cause de la faute commise et des suites fâcheuses qu'elle aurait eues pour nous.

11. — *Qui tetigerit hominis hujus uxorem...* Dans l'hébreu : « Celui qui touchera

12. Or Isaac sema dans cette terre, et la même année il recueillit le centuple, et le Seigneur le bénit.
13. Et cet homme s'enrichit, et il allait profitant et s'accroissant jusqu'à ce qu'il devint très grand.
14. Et il eut de grandes possessions de brebis et de troupeaux, et de nombreux domestiques. Les Philistins en étant jaloux
15. Obstruèrent alors et remplirent de terre tous les puits qu'avaient creusés les serviteurs de son père Abraham :
16. Tellement qu'Abimélech même dit à Isaac : Retire-toi de nous ; car tu es devenu beaucoup plus puissant que nous.
17. Isaac, se retirant, vint au torrent de Gérare pour y habiter.
18. Et il creusa de nouveau d'autres puits, que les serviteurs de son père Abraham avaient creusés et que les Philistins avaient obstrués au-

12. Sevit autem Isaac in terra illa, et invenit in ipso anno centuplum : benedixitque ei Dominus.
13. Et locupletatus est homo, et ibat proficiens atque succrescens, donec magnus vehementer effectus est.
14. Habuit quoque possessiones ovium et armentorum, et familiæ plurimum. Ob hoc invidentes ei Palæstini,
15. Omnes puteos, quos foderant servi patris illius Abraham, illo tempore obstruxerunt, implentes humo ;
16. In tantum, ut ipse Abimelech diceret ad Isaac : Recede a nobis, quoniam potentior nobis factus es valde.
17. Et ille discedens, ut veniret ad torrentem Geraræ, habitaretque ibi ;
18. Rursum fodit alios puteos, quos foderant servi patris sui Abraham, et quos, illo mortuo, olim obstruxerant Philisthiim ; appellavitque eos iisdem

---

à cet homme et à sa femme sera puni de mort ». Ce n'est pas seulement à la femme d'Isaac, mais encore à Isaac lui-même qu'Abimélech défend si sévèrement de faire aucun mal.

3° Il prospère au point d'exciter la jalousie des habitants, ℣℣. 12-22.

12. — *Sevit autem Isaac in terra illa,* dans ce pays. Abraham n'avait encore été que nomade ; seulement il avait fait en même temps des plantations d'arbres ; Isaac commence à joindre au soin des troupeaux la culture des terres, que Jacob paraît avoir poussée encore plus loin (ci-apr. XXXVII, 7). Les Bédouins unissent encore de même, dans l'occasion, les deux genres de vie. — *Et invenit in ipso anno centuplum.* C'est l'explication de l'hébreu : « et il trouva cette année là cent mesures », le centuple de ce qu'il avait semé. C'était une bénédiction extraordinaire, puisque dans les contrées les plus fertiles le produit ne dépasse pas en général 25 à 50 pour un : ce n'est que dans la Rouhbe, cette petite plaine de Syrie d'une extrême fertilité, que le froment donne en moyenne 80 et l'orge 100. Voy. Wetzstein, *Hauran*, p. 30. Au reste, le territoire de Gaza est aussi très fertile, et les Arabes ont des magasins de blé à Nattar Abou Saumar, à quelque distance au nord-est d'Elusa.

13. — *Et ibat proficiens atque succrescens.* Littéralement : « et il alla, allant et grandissant », c'est-à-dire, il grandit de plus en plus.

14. — *Et familiæ plurimum.* L'hébreu : « et un service nombreux », un grand nombre de serviteurs, d'esclaves.

15. — *Omnes puteos quos foderant...* C'était déjà une expulsion indirecte ; car sans eau pour ses troupeaux et sa famille, il est évident qu'Isaac ne pouvait rester à Gérare. On faisait aussi la même chose dans les guerres, etc.

16. — *In tantum ut ipse Abimelech diceret...* L'hébreu porte simplement : « Et Abimélech dit à Isaac ». — *Recede a nobis...* Les mauvaises dispositions d'Abimélech se montrent ouvertement : il le chasse de la ville de Gérare et de son territoire pris dans le sens strict.

17. — *Ut veniret ad torrentem Geraræ.* L'hébreu : « et il campa dans la vallée de Gérare », arrosée par le torrent appelé aujourd'hui Djourf al Gerar, à trois lieues au sud-est de Gaza.

18. — *Quos foderant servi patris sui Abraham.* L'hébreu : « quos foderant in diebus patris ... » — *Appellavitque eos eisdem nominibus...* C'est-à-dire : et il leur rendit les mêmes noms que leur avait donnés son père.

nominibus quibus ante pater vocaverat.

19. Foderuntque in Torrente, et repererunt aquam vivam.

20. Sed et ibi jurgium fuit pastorum Geraræ adversus pastores Isaac, dicentium : Nostra est aqua. Quam ob rem nomen putei, ex eo quod acciderat, vocavit Calumniam.

21. Foderunt autem et alium ; et pro illo quoque rixati sunt, appellavitque eum, Inimicitias.

22. Profectus inde fodit alium puteum, pro quo non contenderunt ; itaque vocavit nomen ejus, Latitudo, dicens : Nunc dilatavit nos Dominus, et fecit crescere super terram.

23. Ascendit autem ex illo loco in Bersabee,

24. Ubi apparuit ei Dominus in ipsa nocte, dicens: Ego sum Deus Abraham patris tui : noli timere, quia ego tecum sum ; benedicam tibi et multi-

trefois après sa mort, et il leur donna les mêmes que son père leur avait donnés auparavant.

19. Et ils creusèrent dans le torrent et y trouvèrent de l'eau vive.

20. Mais là les pasteurs de Gérare firent encore une querelle aux pasteurs d'Isaac, disant : L'eau est à nous. C'est pourquoi il appela ce puits Calomnie, à cause de ce qui était arrivé.

21. Or ils creusèrent un autre puits, pour lequel il y eut encore des rixes, et il l'appela Inimitiés.

22. Étant parti de là, il creusa un autre puits, pour lequel ils ne disputèrent pas ; c'est pourquoi il l'appela Largeur, disant : Maintenant le Seigneur nous a dilatés et nous a fait croître sur la terre

23. Or il monta de ce lieu à Bersabée,

24. Où le Seigneur lui apparut la nuit même et lui dit : Je suis le Dieu d'Abraham ton père ; ne crains pas, car je suis avec toi. Je te béni-

---

19. — *Foderuntque* servi Isaac *in torrente*, בַּנַּחַל, « dans la vallée » arrosée par le torrent ; *et repererunt aquam vivam*, בְּאֵר מַיִם חַיִּים, « un puits d'eau vive », par opposition à une eau dormante, une source.

20. — *Sed et ibi jurgium fuit pastorum Geraræ...* Ces querelles semblent se rattacher à un parti pris d'éloigner de plus en plus Isaac au moyen de pareilles tracasseries. Au reste, les différends au sujet des eaux et des pâturages sont chose ordinaire chez les Bédouins. Isaac cède sans résistance ; cependant il laisse dans les noms qu'il donne aux puits contestés un souvenir des procédés malveillants et injustes dont il est la victime. — *Calumniam*, עֵשֶׂק, HÉSEQ, *dispute, querelle*.

21. — *Inimicitias*, שִׂטְנָה, SITNAH, *hostilité*, de שָׂטַן, *adversari*.

22. — *Latitudo*, en hébreu RECHOBOTH, *latitudines*. Ce troisième puits n'était vraisemblablement plus sur le territoire de Gérare, puisque Isaac avait quitté la vallée de ce nom, mais dans le Wadi *Ruhaibeh*, dont le nom rappelle celui de *Rechoboth*, au point de séparation des deux principales routes qui conduisent à Gaza et à Hébron, environ trois lieues au sud d'Elusa 8 1/3 au sud de Bersabée, avec des ruines étendues de la ville de même nom sur la hauteur, où il y a encore des restes de fontaine, et où semble s'être aussi conservé le nom de *Sitnah* dans le Wadi *Shutein*, avec des ruines sur les collines septentrionales, entre Ruhaibeh et Khulasa (Elusa). Voy. Robinson, *Pal.*, t. I. — *Nunc dilatavit nos... super terram.* L'hébreu : « Car », ou « parce que maintenant Jéhovah nous a fait du large, et nous fructifierons dans le pays », nous nous y multiplierons.

4. *Isaac va à Bersabée, où Dieu lui apparait de nouveau, et où Abimélech se rend pour faire alliance avec lui*, ℣℣, 23-33.

23. — *In Bersabee*, ancien séjour d'Abraham.

24. — *Ego sum Deus Abraham patris tui*, avec qui j'ai fait une alliance que je n'oublierai pas et à laquelle je serai fidèle. En conséquence, « ne crains point », etc. Ces paroles d'encouragement ont sans doute rapport au caractère d'Isaac et à la situation dans laquelle il se trouvait. Abraham avait reçu un pareil encouragement lorsque, par suite de sa victoire sur les rois orientaux, il se voyait exposé au danger de leur vengeance,

rai et je multiplierai ta race à cause de mon serviteur Abraham.

25. Il édifia donc là un autel, et, ayant invoqué le nom du Seigneur, il dressa sa tente et ordonna à ses serviteurs de creuser un puits.

26. Et lorsqu'en ce lieu vinrent de Gérare Abimélech et Ochozath son ami, et Phicol, chef des soldats,

27. Isaac leur dit : Pourquoi venez-vous vers moi, vers un homme que vous haïssez et que vous avez chassé ?

28. Ils répondirent : Nous avons vu que le Seigneur était avec toi ; c'est pourquoi nous avons dit : Qu'il y ait un serment entre nous, et que nous contractions alliance,

29. Pour que tu ne nous fasses aucun mal, comme nous n'avons rien touché de ce qui est à toi et n'avons rien fait qui pût te léser, mais nous t'avons laissé partir en paix, comblé de la bénédiction du Seigneur.

30. Il leur fit donc un festin ; et après qu'ils eurent mangé et bu,

31. Se levant dès le matin ils se

plicabo semen tuum propter servum meum Abraham.

25. Itaque ædificavit ibi altare, et invocato nomine Domini, extendit tabernaculum ; præcepitque servis suis ut foderent puteum.

26. Ad quem locum cum venissent de Geraris, Abimelech, et Ochozath amicus illius, et Phicol dux militum,

27. Locutus est eis Isaac : Quid venistis ad me hominem quem odistis, et expulistis a vobis ?

28. Qui responderunt : Vidimus tecum esse Dominum, et idcirco nos diximus : Sit juramentum inter nos, et ineamus fœdus.

29. Ut non facias nobis quidquam mali, sicut et nos nihil tuorum attigimus, nec fecimus quod te læderet ; sed cum pace dimisimus auctum benedictione Domini.

30. Fecit ergo eis convivium, et post cibum et potum,

31. Surgentes mane, juraverunt

---

ci-dess. xv, 1 : Isaac, avec son naturel un peu timide, en a besoin à cause de l'hostilité des Philistins, qui l'ont chassé de chez eux et poussé d'un lieu à un autre.

25. — *Extendit tabernaculum :* « il y tendit sa tente » pour y fixer son séjour.

26. — *Et Ochozath amicus illius,* son favori et son conseiller intime. — *Et Phicol dux militum.* Il y a la même incertitude relativement à l'identité du *Phicol* qui accompagne ici Abimélech avec celui qui accompagnait l'Abimélech qui a fait alliance avec Abraham qu'à l'égard de son maître.

28. — *Sit juramentum.* אָלָה marque un serment accompagné d'imprécations contre celui par qui il serait violé. Voyez ci-dessus, ch. xxiv, 41, note. — *Inter nos.* Dans l'hébreu : « entre nous, entre nous et toi ». בֵּינוֹתֵינוּ, la première des deux formes de la même expression que nous rendons également par « entre nous », comprend les deux parties contractantes, et בֵּינֵינוּ seulement Abimélech et les siens.

29. — *Ut non facias nobiscum quidquam mali.* Littéralement d'après l'hébreu : « Si tu nous fait du mal !..: » tu ne nous feras pas de mal, « comme de notre côté » nous ne l'avons pas touché, et comme nous ne l'avons fait que du bien, et que nous l'avons renvoyé en paix ». Sur la formule employée par Abimélech : « Si tu nous fait du mal !... » voy. ci-dess. xiv, 23. Dans les éloges, contredits par les faits, qu'il donne à sa conduite envers Isaac semble se trahir un autre Abimélech d'un caractère moins noble que le premier. En chassant Isaac, il n'a fait que le *renvoyer en paix,* et il a l'air d'ignorer toutes les vexations dont il a été l'objet.

31. — *Dimisitque eos Isaac pacifice in locum suum.* Dans l'hébreu : « et Isaac les congédia, et ils s'en allèrent d'avec lui en paix ». A côté des ressemblances que présente ce traité d'alliance avec celui qui avait déjà été conclu entre Abraham et Abimélech, dont il n'est pour le fond que le renouvellement, il y a aussi des différences bien prononcées, que les ressemblances mêmes font d'autant mieux ressortir. Nous en avons déjà relevé quelques-unes relatives au caractère et aux procédés des deux Abimélech ; il y en a encore d'autres qu'un lecteur tant soit peu attentif remarquera sans peine. Ainsi Abimélech, cette fois, ne prend pas seulement avec lui son général Phicol, mais encore son ami

sibi mutuo; dimisitque eos Isaac pacifice in locum suum.

32. Ecce autem venerunt in ipso die servi Isaac, annuntiantes ei de puteo quem foderant, atque dicentes: Invenimus aquam.

33. Unde appellavit eum, Abundantiam; et nomen urbi impositum est Bersabee, usque in præsentem diem.

34. Esau vero quadragenarius duxit uxores, Judith filiam Beeri Hethæi, et Basemath filiam Elon ejusdem loci;

prêtèrent serment mutuellement; et Isaac les congédia pacifiquement vers leur pays.

32. Or voilà, le même jour les serviteurs d'Isaac vinrent lui donner des nouvelles du puits qu'ils avaient creusé et lui dire : Nous avons trouvé de l'eau.

33. Il l'appela donc Abondance; et le nom de Bersabée fut imposé à la ville jusqu'au jour présent.

34. Or Ésaü, âgé de quarante ans, prit pour femme Judith, fille de Beeri Héthéen, et Basemath, fille d'Elon du même pays.

Ochozath. Isaac lui fait, sur la haine et les procédés vexatoires qu'il a eus à essuyer de sa part et de celle de ses sujets, des reproches qui n'ont rien de commun avec la réclamation faite par Abraham au sujet du puits qui lui avait été enlevé, comme il n'y a rien de commun non plus dans la manière dont les deux Abimélech se justifient. Isaac donne ensuite un festin dont il n'y a aucune trace dans le récit de l'alliance avec Abraham. Dans cette première alliance, le puits dont le lieu où elle a été jurée a reçu son nom est celui-là même qui a été l'objet de la plainte d'Abraham avant la conclusion du traité, tandis que ce n'est qu'après le départ des Philistins que les serviteurs d'Isaac, qui creusaient alors un nouveau puits, viennent lui annoncer l'heureux résultat de leur travail, et qu'en donnant à ce puits un nom identique pour la signification à celui du premier, mais différent pour le forme (*Shibhah* au lieu de *Shébah*), il renouvelle et confirme le nom de *Beer-Shébah* (Bersabée) déjà donné à la ville par Abraham. Que si à toutes ces différences on joint encore la considération que la démarche du second Abimélech pour obtenir d'Isaac le renouvellement de l'alliance a un motif palpable dans les torts que sa conscience lui reproche à son égard, on comprendra aisément combien peu est fondée l'hypothèse rationaliste qui, dans l'événement raconté ici, ne veut voir autre chose que celui qui avait déjà eu lieu du temps d'Abraham, présenté seulement d'après un autre document ou une autre légende.

33. — *Unde appellavit eum Abundantiam.* Dans le texte masorétique, le mot que la Vulgate rend par « Abundantiam » est שִׁבְעָה SHIBHAH, qui ailleurs signifie *sept*, mais qui est évidemment pris ici comme synonyme de שְׁבֻעָה SHEBUHAH, *jurement, serment,* sens qui est aussi celui que lui donnent les Septante. Saint Jérôme paraît avoir lu, comme le Syriaque, שָׂבְעָה SIBHAH, *saturitas;* mais cette leçon n'est en harmonie ni avec la circonstance ni avec ce qui suit dans le texte hébreu : « c'est pourquoi le nom de la ville est Beer-Shébah (Bersabée) », c'est-à-dire, *Puits du jurement* ou *serment*. La leçon du texte hébreu est donc sans nul doute la véritable. Le nom de Beer-Shébah, comme nous l'avons dit plus haut, avait déjà été donné à cette ville par Abraham en mémoire de l'alliance qu'il y avait jurée avec Abimélech. Mais il n'y a rien d'inouï, selon l'observation de Delitzsch, à ce qu'un même nom soit rapporté à deux faits comme à une double source, et il est tout naturel ici de penser qu'Isaac, dans le même lieu et les mêmes circonstances où l'ancien puits avait reçu de son père l'appellation sous laquelle il était alors désigné, a voulu donner au nouveau puits un nom aussi semblable que possible, au premier, en l'étendant également à la ville, d'autant plus que nous l'avons déjà vu renouveler les noms primitifs des puits creusés par son père (plus haut, ỳ. 18). Qu'en effet Beer-Shébah ait reçu de deux puits, l'un d'Abraham et l'autre d'Isaac, un nom relatif à un double traité avec Abimélech, c'est ce que confirme la découverte de ces deux puits par Robinson. Voy. ci-dess. XXI, 31.

5. *Double mariage d'Esaü,* ỳỳ. 34 et 35.

34. — *Esau vero quadragenarius...* Isaac d'après le chap. XXV, 26, avait donc alors environ cent ans. — *Judith.* Il est remarquable que *Judith* ou *Yehoudith*, forme féminine de *Yehoudah*, « Yah est loué », paraisse

35. Elles avaient offensé toutes les deux le cœur d'Isaac et de Rébecca.

35. Quæ ambæ offenderant animum Isaac et Rebeccæ.

Infr. 27. 46.

CHAPITRE XXVII.

Jacob est béni par son père à la place d'Esaü, ỳỳ. 1-29. — Désespoir de ce dernier ; ses projets de vengeance contre son frère, ỳỳ. 30-41. — Pour en prévenir les effets, Rébecca engage Jacob à fuir en Mésopotamie, ỳỳ. 42-46.

1. Or Isaac vieillit, et ses yeux s'obscurcirent et il ne pouvait plus voir. Il appela Ésaü, son fils aîné, et lui dit : Mon fils ! Il répondit : Me voici.

2. Son père lui dit : Tu vois que je vieillis et que j'ignore le jour de ma mort.

3. Prends tes armes, l'arc et le carquois, et va dehors ; et lorsque tu auras pris quelque chose à la chasse,

4. Fais-m'en un ragoût comme tu sais que je le veux, et apporte-le moi,

1. Senuit autem Isaac, et caligaverunt oculi ejus, et videre non poterat ; vocavitque Esau filium suum majorem, et dixit ei : Fili mi. Qui respondit : Adsum.

2. Cui pater : Vides, inquit, quod senuerim, et ignorem diem mortis meæ.

3. Sume arma tua, pharetram et arcum, et egredere foras ; cumque venatu aliquid apprehenderis,

4. Fac mihi inde pulmentum, sicut velle me nosti, et affer ut comedam,

---

ici, dans une antiquité si reculée, comme un nom chananéen. Sur les noms des femmes d'Esaü, voy. ci-apr. XXXVI, 2 et seq.

35. — *Quæ ambæ offenderant animum Isaac et Rebeccæ.* Plus exactement d'après l'hébreu : « Et elles furent une amertume d'esprit », une cause de chagrin, « pour Isaac et Rébecca », sans doute comme appartenant par le caractère aussi bien que par la naissance à la race chananéenne réprouvée de Dieu. Par ces mariages, Esaü avait manifesté une fois de plus les tendances de son cœur, uniquement tourné vers les choses terrestres et charnelles. C'est déjà un trait digne de lui d'avoir pris deux femmes à la fois sans le conseil et l'agrément de ses parents.

6. *Jacob est béni par son père à la place d'Esaü,* XVII, 1-29.

1. — *Senuit autem Isaac...* Isaac était alors dans sa cent trente-septième année, âge auquel son frère Ismaël était mort quatorze ans auparavant, ce qui, dans ses infirmités croissantes, pouvait lui faire regarder la mort comme peu éloignée, quoiqu'il ait encore vécu 43 ans. Cette date repose sur le calcul suivant : Joseph avait 30 ans lorsqu'il se présenta devant Pharaon, ci-apr. XLI, 46, et 39 lorsque Jacob descendit en Egypte, puisqu'il s'était déjà écoulé alors, depuis son élévation, les sept années d'abondance et deux années de disette, *Ibid.* XLV, 6. Or Jacob lui-même était alors âgé de 130 ans, *Ibid.* XLVII, 9. Ainsi, lors de la naissance de Joseph, il en avait 91, et comme cette naissance était arrivée la quatorzième année de son séjour en Mésopotamie, sa fuite en ce pays tombe dans la soixante dix-septième année de son âge et dans la cent trente-septième de celui d'Isaac.

2. — *Cui pater : Vides...* A la lettre dans l'hébreu : « Et il dit : Voici que je suis vieux ; je ne sais pas le jour de ma mort ».

3. — *Sume arma tua...* L'hébreu : « Maintenant donc prends tes armes, ton carquois et ton arc, et chasse-moi une chasse », prends-moi quelque gibier à la chasse.

4. — *Ut comedam et benedicat tibi anima mea.* On voit que, nonobstant l'oracle divin qui, avant même que les deux frères eussent vu le jour, avait fixé leurs rapports entre eux dans l'ordre inverse de celui de leur naissance ; nonobstant les alliances d'Esaü avec des femmes chananéennes, source d'amertume pour son père aussi bien que pour

et benedicat tibi anima mea antequam moriar.

5. Quod cum audisset Rebecca, et ille abiisset in agrum ut jussionem patris impleret,

6. Dixit filio suo Jacob : Audivi patrem tuum loquentem cum Esau fratre tuo, et dicentem ei :

7. Affer mihi de venatione tua, et fac cibos ut comedam, et benedicam tibi coram Domino antequam moriar.

8. Nunc ergo fili mi, acquiesce consiliis meis ;

9. Et pergens ad gregem, affer mihi duos hædos optimos, ut faciam ex eis escas patri tuo, quibus libenter vescitur ;

10. Quas cum intuleris, et comederit, benedicat tibi priusquam moriatur.

11. Cui ille respondit : Nosti quod Esau frater meus homo pilosus sit, et ego lenis ;

12. Si attrectaverit me pater meus, et senserit, timeo ne putet me sibi

afin que je mange et que mon âme te bénisse, avant que je meure.

5. Rébecca ayant entendu ces paroles, lorsqu'Ésaü fut allé dans les champs pour accomplir l'ordre de son père,

6. Elle dit à son fils Jacob : J'ai entendu ton père parlant avec Ésaü ton frère et lui disant :

7. Apporte-moi de ta chasse et fais-moi des mets, pour que je mange et que je te bénisse devant le Seigneur avant que je meure.

8. Maintenant donc, mon fils, acquiesce à mes conseils ;

9. Et, allant au troupeau, apporte-moi les deux meilleurs chevreaux, afin que j'en fasse pour ton père les mets qu'il mange volontiers ;

10. Et que, quand tu les lui auras portés et qu'il en aura mangé, il te bénisse avant de mourir.

11. Il lui répondit : Tu sais que mon frère est un homme velu, et moi doux au toucher :

12. Si mon père me touche et le remarque, je crains qu'il ne croie que

---

sa mère ; nonobstant, dis-je, de si graves sujets de mécontentement contre lui, son père avait persisté dans sa prédilection à son égard, quoiqu'on ne puisse méconnaître que c'est aussi comme à son aîné qu'il voulait lui donner sa bénédiction, soit qu'il ignorât la vente faite si légèrement par lui de son droit d'aînesse à Jacob, ce qui n'a rien d'impossible, soit qu'il la considérât comme nulle et non avenue. En prévenant pour cela sa dernière heure de la manière dont il le fait et en le chargeant seul des préparatifs, il semble avoir pour but de cacher la chose à Rébecca et à Jacob.

5. — *Ut jussionem patris impleret.* C'est le sens plutôt que la lettre du texte, qui dit : « pour chasser une chasse afin de l'apporter ».

7. — *Coram Domino,* « devant Jéhovah », afin qu'il soit le témoin de ma bénédiction et qu'il la réalise.

8. — *Aquiesce consiliis meis.* A la lettre dans l'hébreu : « écoute ma voix », ou « obéis à ma voix en ce que je te prescris ». C'est donc une espèce d'ordre qu'elle lui donne : l'ardeur du désir que lui inspire son amour maternel ne se contente pas d'un simple conseil.

9. — *Duos hædos optimos,* c'est-à-dire, gras. Elle en demande deux, parce qu'il faut que le festin soit abondant, tant pour honorer le père de famille que pour représenter le gibier.

11. — *Lenis,* « lisse », glabre, sans poil.

12. — *Timeo ne putet me sibi voluisse illudere...* Cette observation de Jacob est bien naturelle. Rien n'aurait pu être plus sensible à Isaac dans l'état où il était que de se voir joué et insulté par son propre fils, surtout à propos d'une affaire aussi grave, et Jacob avait tout lieu de craindre que, si la fraude venait à être découverte, son père ne prît la chose de cette manière, et que, à la place de la bénédiction qu'il aurait cherché à lui surprendre, il n'emportât que sa colère et sa malédiction. Il ne lui vient pas à l'esprit d'autre scrupule, parce qu'il regarde cette bénédiction comme lui appartenant, tant à cause de l'oracle dont il a été instruit qu'à cause de l'achat qu'il a fait du droit de son frère. Ce sont aussi les raisons qui motivent le conseil de sa mère, et si elles ne suf-

j'ai voulu me jouer de lui, et que je n'attire sur moi la malédiction au lieu de la bénédiction.

13. Sa mère lui dit : Que cette malédiction soit sur moi, mon fils : écoute seulement ma voix ; va et apporte ce que je t'ai dit.

14. Il alla et l'apporta et le donna à sa mère. Elle prépara des mets comme elle savait que son père le voulait.

15. Et elle le revêtit de très bons vêtements d'Ésaü, qu'elle avait auprès d'elle à la maison ;

16. Et elle entoura ses mains avec les peaux des chevreaux et couvrit la nudité de son cou.

17. Et elle lui donna le ragoût, et lui livra les pains qu'elle avait cuits.

18. Les ayant portés, il dit : Mon père. Mais celui-ci répondit : J'entends ; qui es-tu, mon fils?

19. Et Jacob dit : Je suis ton pre-

voluisse illudere, et inducam super me maledictionem pro benedictione.

13. Ad quem mater : In me sit, ait, ista maledictio, fili mi ; tantum audi vocem meam, et pergens affer quæ dixi.

14. Abiit, et attulit, deditque matri. Paravit illa cibos, sicut velle noverat patrem illius.

15. Et vestibus Esau valde bonis, quas apud se habebat domi, induit eum ;

16. Pelliculasque hædorum circumdedit manibus, et colli nuda protexit.

17. Deditque pulmentum, et panes quos coxerat tradidit.

18. Quibus illatis, dixit : Pater mi. At ille respondit : Audio. Quis es tu, fili mi ?

19. Dixitque Jacob : Ego sum pri-

---

fisent pas à faire disparaître entièrement ce qu'a de blâmable en soi l'expédient qu'ils emploient de concert, du moins faut-il avouer qu'elles l'atténuent considérablement.

13. — *In me sit, ait, ista maledictio* : que cette malédiction dont tu crains d'être frappé tombe sur moi en cas qu'elle arrive ; je réponds de tout, je me charge de toutes les suites que pourrait avoir le conseil que je te donne. Elle parle ainsi dans la fermeté de sa foi, bien assurée que Dieu ne permettra pas qu'Isaac prononce la malédiction que Jacob redoute, et qu'il tiendra ses promesses, pour l'accomplissement desquelles elle croit devoir faire de son côté ce qui dépend d'elle en procurant à Jacob la bénédiction de son père.

15. — *Et vestibus Esau... induit eum.* La Vulgate abrège un peu le texte, qui s'exprime ainsi : « Et Rébecca prit des vêtements d'Esaü son fils aîné, les précieux, qui étaient près d'elle à la maison, et elle en revêtit Jacob son fils cadet ». Ces vêtements étaient ceux dont Esaü se servait dans les occasions solennelles, ses habits de fête et de cérémonie. Il parait qu'à cet égard il avait l'avantage sur Jacob, quoique le principal but de Rébecca, en revêtant ce dernier de ses habits, fût sans nul doute de lui procurer la plus grande ressemblance possible avec lui, afin de mieux assurer le succès de son stratagème. — *Domi,* chez elle, dans la tente.

16. — *Pelliculasque hædorum...* Elle couvrit de la peau des chevreaux tués pour le festin ses mains et les parties lisses, sans poil, de son cou. Le poil d'un chevreau, en Orient, a la plus grande ressemblance avec celui d'un homme velu. Comme il ne s'agit ici que de couvrir les mains et le cou, et non la partie supérieure de la tête et le menton, les chevreaux dont la peau est employée pour cet usage sont de l'espèce ordinaire, difficilement de l'espèce à longs poils connue sous le nom de chèvres d'Angora, comme le veut Tuch suivi par Keil.

17. — *Deditque pulmentum...* L'hébreu : « Et elle mit les ragoûts et le pain qu'elle avait faits dans la main de Jacob son fils ». La Vulgate abrège encore un peu le texte dans d'autres endroits de ce récit.

18. — *Quibus illatis... fili mi?* L'hébreu : « Et il vint vers son père et dit : Mon père ! Et il dit : Me voici : qui es-tu, mon fils » ? Isaac donne le nom de fils à celui qui lui parle, parce que lui-même l'a appelé son père.

19. — *Ego sum primogenitus tuus Esau.* Il y a bien quelque chose de vrai, et même beaucoup de vrai, dans cette réponse, puisque Jacob a été mis, pour le droit d'aînesse, à la place d'Esaü par un décret divin, auquel s'est encore jointe la renonciation expresse que lui en a faite son frère. On peut donc dire de lui qu'il était Esaü par ce droit à peu près comme Jean-Baptiste a été Elie par l'es-

mogenitus tuus Esau; feci sicut præcepisti mihi; surge, sede, et comede de venatione mea, ut benedicat mihi anima tua.

20. Rursumque Isaac ad filium suum : Quomodo, inquit, tam cito invenire potuisti, fili mi ? Qui respondit : Voluntas Dei fuit ut cito occurreret mihi quod volebam.

21. Dixitque Isaac : Accede huc, ut tangam te, fili mi, et probem utrum tu sis filius meus Esau, an non.

mier-né Ésaü; j'ai fait comme tu m'as ordonné. Lève-toi, assieds-toi et mange de ma chasse, pour que ton âme me bénisse.

20. Et Isaac dit encore à son fils : Comment as-tu pu trouver si tôt, mon fils? Il répondit : La volonté de Dieu a été que bientôt se soit présenté à moi ce que je voulais.

21. Et Isaac dit : Approche ici, pour que je te touche, mon fils, et que je connaisse si tu es mon fils Ésaü ou non.

---

prit et la vertu. Cela ne suffit pas néanmoins, ce semble, à l'absoudre entièrement de mensonge. Il en paraît même de plusieurs sortes dans tout l'ensemble de sa conduite à cette occasion. Il trompe Isaac, dit D. Calmet, par ses paroles, par ses actions et par ses habits. Non seulement il lui dit qu'il est Esau son premier-né, mais il ajoute qu'il a exécuté ses ordres et qu'il revient de la chasse; il le trompe de plus en lui donnant à toucher les peaux dont il s'est enveloppé les mains et le cou pour imiter le poil dont le corps d'Esaü était couvert; enfin il le trompe en lui donnant de la viande commune pour de la venaison. La meilleure manière de justifier Jacob, et en même temps Rébecca, à l'instigation de laquelle il agissait, est sans doute de dire que, dans la circonstance critique où ils se trouvaient, et ne voyant pas d'autre moyen de sauvegarder un droit aussi précieux que certain, ils se sont cru permis l'emploi d'un artifice qui d'ailleurs ne trompait Isaac lui-même que pour l'empêcher de contrevenir aux décrets du ciel. Qu'ils aient pu être dans une erreur invincible à cet égard, qui le niera, ou s'en étonnera en voyant plusieurs saints Pères, entre autres saint Jean Chrysostome et saint Augustin, et des théologiens tels que saint Thomas d'Aquin, regarder leur conduite comme exempte de mensonge et irréprochable ? Voy. saint Jean Chrysostome *in h. l.*; saint Augustin, *Contr. Mendac.* x, 23, 24; *De Mendac.* v, 7; *De Civit. Dei.* xvi, 37; saint Thomas, *Summ.* 2ª 2ªᵉ q. 110, art. 3 ad 3ᵐ. Nous n'irons pas jusque-là, quoique les raisons sur lesquelles ils s'appuient, et dont nous avons déjà donné les principales, soient incontestablement d'un très grand poids; mais en reconnaissant, comme M. l'abbé Darras, qu'elles « ne sauraient faire disparaître entièrement un caractère de dol et de fraude dans le subterfuge dont on usa envers Isaac », nous ajouterons avec lui : « Il y a donc là un côté tout humain, nous le reconnaissons sans l'atténuer outre mesure, mais aussi sans permettre qu'on l'exagère au-delà de toute vérité » (*Hist. de l'Église*, t. I, p. 419). Il aurait incomparablement mieux valu laisser agir la Providence, qui, bien qu'elle se soit servie de l'artifice de Rébecca et de Jacob pour arriver à ses fins, n'en avait cependant nul besoin, ne manquant pas d'autres moyens qui n'auraient pas eu pour eux les graves inconvénients qui résultèrent de celui auquel ils eurent recours. Si plus tard elle ne permit pas que Balaam dit autre chose que ce qu'elle lui dicta, et qui était précisément le contraire de ce qu'il voulait, à plus forte raison peut-on croire qu'elle aurait mis ses paroles dans la bouche d'Isaac et conduit la langue de ce saint patriarche de manière à ce qu'il ne dit rien que de conforme à ses éternels décrets. Mais elle se montre d'autant plus admirable qu'elle sait, même par le mal qu'elle désapprouve et punit, atteindre le bien qu'elle poursuit, et faire tourner en définitive au bien de ses élus jusqu'à leurs erreurs et à leurs fautes, jusqu'aux maux qu'elles leur ont attirés. C'est ce que la suite nous fera voir, en particulier, à l'égard de Jacob. — *Surge, sede, et comede...* Après « surge », l'hébreu ajoute נָא, *quæso, je te prie*. On ne mangeait pas seulement assis, mais encore couché. Toutefois la manière dont on était couché pendant le repas était différente de celle dont on l'était au lit. Il s'agissait d'ailleurs d'un acte solennel de bénédiction.

20. — *Quomodo, inquit, tam cito...* Ce n'est pas seulement la voix qu'il entend qui l'étonne et le met en défiance, mais encore l'extraordinaire promptitude avec laquelle se trouvent exécutés ses ordres. — *Voluntas Dei fuit ut cito...* Littéralement d'après l'hébreu : « Quia occurrere fecit Jehovah Deus tuus », scil. quod quærebam.

21. — *Accede huc ut tangam te...* Satisfait sur un point par la réponse de Jacob, il en

22. Il s'approcha de son père, et, l'ayant palpé, Isaac dit : La voix vraiment est la voix de Jacob; mais les mains sont les mains d'Ésaü.

23. Et il ne le reconnut pas, parce que ses mains velues le rendaient semblable à l'aîné. Le bénissant donc,

24. Il lui dit : Es-tu mon fils Ésaü ? Il répondit : Je le suis.

25. Apporte-moi, lui dit-il, des mets de ta chasse, mon fils, pour que mon âme te bénisse. Lorsqu'il eut mangé les mets présentés, Jacob offrit aussi du vin. L'ayant bu,

26. Il lui dit : Approche-toi de moi et donne-moi un baiser, mon fils.

27. Il s'approcha et le baisa. Aussitôt qu'Isaac sentit l'odeur de ses vête-

22. Accessit ille ad patrem, et palpato eo dixit Isaac : Vox quidem, vox Jacob est; sed manus, manus sunt Esau.

23. Et non cognovit eum, quia pilosæ manus similitudinem majoris expresserant. Benedicens ergo illi,

24. Ait : Tu es filius meus Esau? Respondit : Ego sum.

25. At ille : Affer mihi, inquit, cibos de venatione tua, fili mi, ut benedicat tibi anima mea. Quos cum oblatos comedisset, obtulit ei etiam vinum, quo hausto,

26. Dixit ad eum : Accede ad me, et da mihi osculum, fili mi.

27. Accessit, et osculatus est eum. Statimque ut sensit vestimentorum

---

reste encore un qui lui laisse des doutes : c'est que, dans les sons qui ont frappé ses oreilles, il n'a pas reconnu la voix d'Esaü, mais plutôt celle de Jacob. Il veut donc s'assurer par une marque certaine de ce qu'il en est.

23. — *Et non cognovit eum .. Benedicens ergo illi...* Dans le texte original, la fin de ce verset ne commence pas une nouvelle phrase qui continue dans le suivant, mais le verset entier se lit ainsi : « Et il ne le reconnut pas, parce que ses mains étaient comme les mains d'Esaü, velues ; et il le bénit ». Le narrateur, dans cette remarque, donne en gros le résultat de la ruse de Jacob, pour reprendre ensuite et exposer dans toutes ses circonstances l'acte même de la bénédiction qu'il reçoit. C'est à tort que Knobel entend ces mots : « et il le bénit », d'un simple salut avec souhait de bénédiction. Il n'est pas douteux que ce ne soit la Providence qui dirige cet événement et qui amène Isaac à faire ce qu'elle veut quand il croit faire sa propre volonté, que lui-même, bien que son aveugle prédilection pour Esaü lui fasse sans doute illusion sur ce point, paraît sentir, au fond, être tout l'opposé. Ce qui donne surtout lieu de le penser, c'est qu'ensuite, s'apercevant de son erreur, non seulement il ne témoigne aucune indignation contre Jacob ni ne lui retire la bénédiction qu'il a surprise, mais reconnaît et adore la volonté divine et cette suprême sagesse qui, malgré ses précautions, a su tout conduire de manière à lui faire donner cette bénédiction conformément à ses desseins, à ses intentions déjà suffisamment manifestées, si bien qu'il s'est trouvé pris dans ses propres finesses. Il comprend que, s'il a quelque sujet de se plaindre de son fils cadet, c'est à lui-même, à sa résistance aux volontés du ciel, qu'il doit s'en prendre, et qu'il aurait de plus grands reproches à se faire qu'à lui, quoiqu'il ne faille pas non plus exagérer ses torts. En effet, en face d'un oracle qui n'était pas sans quelque obscurité se posait un droit d'aînesse certain, sauf la valeur contestable de la cession qui en avait été faite, laquelle même n'était peut-être pas connue d'Isaac ; et aux qualités supérieures de Jacob, qui du reste n'avaient pas encore eu l'occasion de se déployer et de paraître dans tout leur éclat, il était possible d'opposer, dans Esaü, des qualités qui avaient aussi leur prix, et auxquelles son père en particulier ne pouvait rester indifférent. Non, Isaac n'aurait pas voulu aller contre les décrets du ciel clairement connus, quoiqu'il y eût de sa faute s'il ne les connaissait pas assez, et que sa manière de procéder montre dans sa conscience un certain malaise à cet égard.

25. — *At ille : Affer mihi, inquit, cibos...* A la lettre dans l'hébreu : « Et il dit : Présente-moi, et que je mange de la chasse de mon fils, afin que... » ; c'est-à-dire, sers-moi de ta chasse, afin que...

26. — *Da mihi osculum*. Il veut le baiser en témoignage de son paternel amour.

27. — *Ut sensit vestimentorum illius fragrantiam*. Il paraît que c'était déjà l'usage, mentionné en plusieurs endroits par Homère et par Pline (*N. H.* XXI, 7 et 19 : XII, 3), de parfumer les habits précieux, tels qu'étaient ceux d'Esaü dont il s'agit. On les serrait dans des coffres ou des armoires avec des plantes ou des fruits aromatiques. Cet usage existe encore en Orient. C'est de cette cir-

illius fragrantiam, benedicens illi, ait : Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus.

28. Det tibi Deus de rore cœli, et de pinguedine terræ abundantiam frumenti et vini.

29. Et serviant tibi populi, et adorent te tribus ; esto dominus fratrum tuorum, et incurventur ante te filii matris tuæ. Qui maledixerit tibi,

ments, il le bénit et dit : Voici que l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ fertile que le Seigneur a béni.

28. Que Dieu te donne de la rosée du ciel et de la graisse de la terre, l'abondance du blé et du vin.

29. Et que les peuples te servent et que les tribus t'adorent. Sois le seigneur de tes frères, et que les fils de ta mère se courbent devant toi. Que

---

constance que part Isaac dans la bénédiction qu'il donne à Jacob. L'odeur de ses vêtements, pleins des parfums des champs, présente à l'esprit du patriarche l'image du futur bonheur de son fils en parfaite possession de la terre qu'il n'habite encore que comme étranger, et jouissant à souhait de ses biens précieux. Sous l'inspiration prophétique qui s'empare de son âme, il s'élève à un langage poétique dans la forme et dans l'expression. « Le parallélisme varié des membres, dit Delitzsch, le rhythme d'abord doux et ensuite impétueux, les expressions (רְאֵה, plus rare que הִנֵּה, la *graisse de la terre*, הֱוֵה pour הֱיֵה, גְּבִיר) et les pensées, tout est poétique. Le vieux patriarche se rajeunit ici et plane avec ses ailes prophétiques sur la nouvelle époque qui s'inaugure avec son fils ». Il en est de même, sous le rapport de la poésie, dans la bénédiction qu'il donne plus tard à Ésaü. — *Sicut odor agri pleni cui benedixit Dominus*. Le mot *pleni* n'est pas dans le texte. « Comme l'odeur d'un champ qu'a béni Jéhovah », qu'il a rendu fertile, de sorte qu'il s'est couvert de plantes magnifiques, et en particulier d'herbes et de fleurs odoriférantes. Plusieurs pensent que cela peut s'entendre de la terre même, d'après la remarque de plusieurs auteurs, que les champs fertiles exhalent naturellement une odeur agréable, surtout lorsque la pluie vient à y tomber après une grande sécheresse (Pline, *N. H.* XVII, 5; Cicér. *De Orat.* XXV). Mais si ce sens ne doit pas être exclu, ce n'est pas non plus celui qu'Isaac a principalement en vue.

28. — *Det tibi Deus de rore cœli*... Dans la Palestine et les pays voisins, où il ne pleut pas ou presque pas pendant l'été, la rosée, dans cette saison, remplace la pluie, et est la plus importante condition de prospérité pour les fruits de la terre ; d'où vient qu'elle est souvent mentionnée comme une source de bénédiction (Deut. XXXIII, 13, 28 ; Os. XIV, 6; Zach. VIII, 12). La « graisse de la terre » est un sol gras et fertile. Le ciel et la terre doivent donc réunir leurs bénédictions en faveur de Jacob : la terre, en lui fournissant un sol excellent, et le ciel en y répandant sa rosée féconde. Sur la fertilité de la terre de Chanaan voy. Exod. III, 8. — *Abundantiam frumenti et vini*. L'hébreu « et une abondance de froment et de moût »

29. — *Et serviant tibi populi*... Jacob ne doit pas seulement commander à *ses frères* et recevoir les hommages des *fils de sa mère* (expression poétique ayant le même sens), c'est-à-dire, avoir l'empire sur les descendants d'Ésaü, mais encore sur les peuples et les nations étrangères. Sa bénédiction s'élève ainsi à l'idée de la domination universelle, et elle est complétée, couronnée par le vœu prophétique que de la position que les peuples prendront envers lui, comme leur maître, dépende leur bénédiction ou leur malédiction. Cette prédiction qui, à l'égard des autres peuples, s'est réalisée d'une manière typique au temps de David et de Salomon, et, pour ce qui est d'Edom, dans d'autres temps encore (voyez plus bas), a eu son accomplissement parfait et définitif dans le Messie. — En comparant cette bénédiction avec les promesses faites à Abraham, on n'y trouve pas formellement marquée la bénédiction de tous les peuples dans sa semence ; mais elle est annoncée d'une manière équivalente dans l'empire que Jacob, par le Messie qui sortira de lui, exercera sur eux, puisque c'est en se soumettant à lui comme à leur roi et à leur Dieu qu'ils l'obtiendront. Cet empire du Messie est un nouveau trait ajouté aux prophéties messianiques que nous avons déjà vues. Au reste, nous verrons bientôt Isaac, en envoyant Jacob en Mésopotamie, le faire expressément dépositaire de la bénédiction d'Abraham, et lui transmettre ainsi avec elle toutes les promesses qui y sont renfermées. — Je crois bon de donner ici la bénédiction d'Isaac littéralement traduite de l'hébreu avec l'indication du parallélisme :

celui qui te maudira soit maudit lui-même, et que celui qui te bénira soit comblé de benédictions.

30. A peine Isaac avait-il achevé ces paroles et Jacob était-il sorti qu'Ésaü entra.

31. Et il offrit à son père des mets cuits de sa chasse, disant : Lève-toi, mon père, et mange de la chasse de ton fils, pour que ton âme me bénisse.

32. Et Isaac lui dit : Qui donc es-tu ? Il répondit : Je suis ton fils aîné Ésaü.

33. Isaac fut frappé d'une profonde stupeur, et admirant plus qu'on ne peut croire, il dit : Quel est donc celui qui tantôt m'a apporté la chasse qu'il avait prise? et j'ai mangé de tout avant que tu vinsses, et je l'ai béni, et il sera béni.

34. Ésaü entendant les paroles de son père rugit avec de grandes cla-

sit ille maledictus; et qui benedixerit tibi, benedictionibus repleatur.

30. Vix Isaac sermonem impleverat, et egresso Jacob foras, venit Esau.

31. Coctosque de venatione cibos intulit patri, dicens : Surge, pater mi, et comede de venatione filii tui, ut benedicat mihi anima tua.

32. Dixitque illi Isaac : Quis enim es tu ? Qui respondit : Ego sum filius tuus primogenitus Esau.

33. Expavit Isaac stupore vehementi; et ultra quam credi potest, admirans, ait : Quis igitur ille est qui dudum captam venationem attulit mihi, et comedi ex omnibus priusquam tu venires ? benedixique ei, et erit benedictus.

34. Auditis Esau sermonibus patris, irrugiit clamore magno, et conster-

---

Vois! l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ
qu'a béni Jéhovah.
Et que Dieu te donne de la rosée des cieux,
et de la graisse de la terre,
et une abondance de froment et de moût !
Que les peuples te servent,
et que devant toi se prosternent les nations ;
sois le maître de tes frères,
et que devant toi se prosternent les fils de ta mère :
que ceux qui te maudiront soient maudits,
et ceux qui te béniront bénis !

7. *Désespoir d'Ésaü; ses projets de vengeance contre son frère*, ℣℣. 30-41.

30. — *Vix Isaac sermonem impleverat*... Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et il advint, comme Isaac eut achevé de bénir Jacob ; et il advint, à peine était sorti Jacob de devant la face d'Isaac son père, qu'Ésaü son frère vint de sa chasse ». On sent dans le texte que l'historien lui-même est déjà ému de la scène vraiment émouvante qu'il va mettre sous nos yeux.

31. — *Surge, pater mi, et comede*... Dans l'original, Esau emploie d'abord la troisième personne : « Que mon père se lève et qu'il mange de la chasse de son fils, afin que ton âme me bénisse ». Il s'exprime d'une manière bien différente de celle de Jacob : le caractère du chasseur, selon la remarque de M. Glaire, perce jusque dans son langage. Son style brusque se fait surtout sentir dans l'expression : « Que mon père se lève ! »

33. — ***Expavit Isaac stupore vehementi... admirans.*** L'hébreu à la lettre : « Et Isaac trembla d'un tremblement grand jusqu'à l'extrême », d'un violent tremblement, tout hors de lui-même qu'il fut d'étonnement en s'apercevant que c'était à un autre qu'Ésaü qu'il avait donné sa bénédiction. Il reconnut dans cet événement la main de Dieu, et frémit sous l'impression de cette sagesse et de cette puissance infinies dont il venait d'être l'instrument et d'accomplir les éternels décrets sans le savoir. De là vient que, au lieu de s'irriter contre Jacob, comme il n'en aurait eu que trop sujet à ne considérer que la supercherie dont il avait usé à son égard, il n'a pas un mot de plainte contre lui et confirme énergiquement la bénédiction qu'il lui a donnée. Ce n'est pas sous le fait accompli qu'il courbe la tête, mais sous la volonté du ciel qui s'est manifestée et sous l'esprit prophétique qui éclaire maintenant son intelligence comme il a parlé naguère par sa bouche. C'est aussi la remarque de saint Augustin : « Quis non hic maledictionem potius exspectaret irati, si hæc non superna inspiratione, sed terreno more gererentur » ? (*De Civit. Dei*, XVI, 37). Le grand cri plein d'amertume que pousse Esaü à cette nouvelle pourra bien déchirer les entrailles de son père ; mais ni ses cris ni ses larmes et ses prières n'ébranleront sa résolution : ce qui est fait restera fait.

34. — *Auditis Esau sermonibus patris*... L'hébreu : « Comme Esaü entendit les pa-

natus ait : Benedic etiam et mihi, pater mi.

35. Qui ait : Venit germanus tuus fraudulenter, et accepit benedictionem tuam.

36. At ille subjunxit : Juste vocatum est nomen ejus Jacob; supplantavit enim me en altera vice : primogenita mea ante tulit; et nunc secundo surripuit benedictionem meam. Rursumque ad patrem : Numquid non reservasti, ait, et mihi benedictionem? Sap. 25. 33.

37. Respondit Isaac ; Dominum tuum illum constitui, et omnes fratres ejus servituti illius subjugavi; frumento et vino stabilivi eum : et tibi post hæc, fili mi, ultra quid faciam?

38. Cui Esau : Num unam, inquit, tantum benedictionem habes, pater? mihi quoque obsecro ut benedicas. Cumque ejulatu magno fleret,

39. Motus Isaac, dixit ad eum : In

meurs, et consterné il dit : Bénis-moi aussi, mon père.

35. Isaac lui dit : Ton frère est venu frauduleusement, et il a reçu ta bénédiction.

36. Ésaü ajouta : Il a été justement appelé du nom de Jacob, car voilà qu'il m'a supplanté une seconde fois. D'abord il m'a enlevé mon droit d'aînesse, et secondement il m'a soustrait maintenant ma bénédiction. Et de nouveau il dit à son père : N'avez-vous pas réservé pour moi aussi une bénédiction?

37. Isaac répondit : Je l'ai constitué ton seigneur, et j'ai assujetti tous ses frères à le servir; je l'ai établi possesseur du blé et du vin : après cela mon fils, que me reste-t-il à faire pour toi?

38. Ésaü lui dit : Est-ce que vous n'avez qu'une bénédiction, mon père? Je vous en supplie, bénissez-moi aussi. Et comme il pleurait avec de grands cris,

39. Isaac ému lui dit : Dans la

---

roles de son père, il cria d'un cri grand et amer jusqu'à l'extrême ; et il dit à son père : Bénis-moi, aussi moi, mon père ».

36. — *Juste vocatum est nomen ejus Jacob...* A la lettre d'après le texte original : « Est-ce parce qu'on a appelé son nom Jacob » ou *Supplantateur,* c'est-à-dire, afin de ne pas faire mentir son nom, mais d'en justifier la signification par sa conduite, « que voici deux fois qu'il m'a supplanté »? Il y a là une amère ironie. Il y en a cependant qui traduisent à peu près comme la Vulgate : « N'est-ce pas à bon droit qu'on a appelé son nom Jacob, puisque voici deux fois... » — *Primogenita mea ante tulit.* Voy. plus haut, XXV, 29 et seq. Esaü ne s'aperçoit pas qu'en rappelant ce fait, il prononce sa propre condamnation et prouve qu'il a perdu tout droit de se plaindre. D'après la manière dont il en parle, comme d'une chose connue, il semble qu'Isaac n'est pas sans en avoir été instruit.

37. — *Et tibi post hæc, fili mi, ultra quid faciam?* Il n'y avait en effet rien ou que peu de chose à faire pour Esaü relativement au premier point ou à l'empire décerné à Jacob; mais il semble qu'il n'en était pas de même à l'égard de l'abondance des fruits de la terre, qui aurait pu être également l'apanage des deux frères. Mais il faut considérer que l'abondance dont Isaac disposait, pour ainsi dire, jusqu'à un certain point était celle de la terre promise à Abraham, qui ne pouvait être en même temps donnée à Esaü, puisqu'il ne devait pas former un même peuple avec Jacob, le peuple théocratique, mais une autre nation qui lui serait assujettie.

38. — *Cui Esau : Num unam...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Esaü dit à son père : Est-ce que tu n'as que cette bénédiction, mon père »? à savoir, celle qu'il a donnée à Jacob : « Bénis-moi, aussi moi, mon père. Et Esaü éleva sa voix et pleura ».

39. — *In pinguedine terræ et in rore cœli... benedictio tua.* Le texte doit plutôt se traduire, avec sa forme poétique :

Voici que loin de la graisse de la terre sera ta demeure,
et loin de la rosée des cieux d'en haut.

Par une espèce de jeu de mots, Isaac, tout en employant les mêmes expressions que dans la bénédiction de Jacob, leur donne une signification précisément contraire en prenant מִן, qui là avait le sens partitif *de*, dans le sens négatif : *hors de, loin de, sans.* Que ce

graisse de la terre et dans la rosée du ciel au-dessus

40. Sera ta bénédiction. Tu vivras par le glaive et tu serviras ton frère;

pinguedine terræ, et in rore cœli desuper,

Hebr. 11. 20.

40. Erit benedictio tua. Vives in gladio, et fratri tuo servies; tempus-

passage doive être ainsi entendu, c'est ce que prouve manifestement le contexte. Comment Isaac accorderait-il maintenant à Esaü ce qu'il vient de déclarer (℣. 37) n'être plus en son pouvoir de lui donner? Cela ne s'accorderait pas non plus avec les paroles qui suivent : « sur ton glaive tu vivras », à cause de la stérilité du pays que tu habiteras. La signification privative de מִן est du reste tout à fait dans le goût de la poésie. Voy. Delitzsch. Le sens, d'après cela, est que la demeure d'Esaü sera la contre-partie de la terre bénie de Chanaan, une contrée stérile. C'est aussi ce qui est vrai, en somme, de la montagne de Séir, où alla s'établir Esaü, pays qui, bien qu'il offre quelques collines et vallées fertiles, particulièrement dans la partie de l'est, est néanmoins, dans celle de l'ouest, tout à fait désert et stérile, au point que Seetzen l'appelle « la montagne la plus déserte et la plus stérile qu'il y ait peut-être au monde (dans Rosenmüller, *Bibl. Alterthüm.*, t. II, 1, p. 128). Ce n'est donc pas, à proprement parler, une bénédiction qu'Isaac donne à Esaü, quoique saint Paul même l'appelle de ce nom, Hebr. XI, 20, mais une prédiction qu'il lui fait; aussi s'exprime-t-il non par manière de souhait, mais en employant le futur.

40. — *Vives in gladio... de cervicibus tuis*. L'hébreu à la lettre :

Et sur ton glaive tu vivras,
et tu serviras ton frère;
et il adviendra, comme tu t'agiteras,
que tu briseras son joug de dessus ton cou.

« Sur ton glaive tu vivras », tu en tireras ton entretien, ce sera ce qui soutiendra ta vie. Le caractère et le genre de vie d'Edom sera en rapport avec la nature du pays qu'il doit habiter. Ce que le sol lui refusera, il le demandera à son épée, et il vivra de guerre et de brigandage. Dans le sauvage chasseur est déjà dessiné le caractère de sa postérité. Josèphe (*Bell. jud.* IV, 4, 1), peint en effet les Iduméens comme une « nation turbulente et indisciplinée, toujours prête à remuer et aimant les changements, prenant les armes à la moindre flatterie de ceux qui le lui demandent, et courant au combat comme à une fête ». Dans ce qui suit, Isaac ne promet pas à Esaü l'indépendance à l'égard d'Israël : car l'aîné doit servir le cadet, ainsi que l'a annoncé l'oracle de Jéhovah : mais des efforts réitérés, et non sans résultat, pour s'affranchir. C'est aussi ce que confirme l'histoire. Les rapports d'Edom avec Israël s'y dessinent comme une continuelle alternative de servitude, de révolte et de nouvel assujettissement. Battus d'abord par Saül (I Reg. XIV, 47), les Edomites furent subjugués par David (II Reg. VIII, 14), et malgré une tentative de révolte sous Salomon (III Reg. XI, 14 et seq.), restèrent soumis au royaume de Juda jusqu'au temps de Joram, où ils se révoltèrent; mais ils furent de nouveau assujettis par Amazias (IV Reg. XIV, 7; II Paral. XXV, 2 et seq.), et durent encore porter le joug sous Ozias et Joatham (IV Reg. XIV, 22; II Paral. XXVI, 2). Ce n'est que sous Achaz qu'ils réussirent à le secouer tout à fait (IV Reg. XVI, 6; II Paral. XXVIII, 17), sans que Juda parvînt à les y replacer, jusqu'à ce qu'enfin, vaincus par Jean Hircan, ils furent contraints de recevoir la circoncision et incorporés à la république judaïque (Josèphe, *Antiq.* XIII, 9, 1; XV, 7, 9). Cependant ils fondèrent plus tard, par Antipater et Hérode, une dynastie iduméenne qui régna sur la Judée jusqu'à l'entière dissolution de cet Etat. C'est ainsi que s'est accomplie dans les deux fils d'Isaac la bénédiction de leur père, cette bénédiction qu'il leur a donnée « par la foi, comme s'exprime saint Paul, relativement aux choses futures » (*Hebr.* XI, 20). Car c'était une prophétie, non seulement dans la partie relative à Esaü, mais encore dans celle qui concerne Jacob, quoique, à l'égard de ce dernier, Isaac fût dans l'erreur sur la personne. C'est aussi pour cela que Jacob conserva la bénédiction qu'il avait surprise, un éternel décret ayant destiné l'aîné des deux frères à servir le cadet, sans néanmoins que la ruse dont, par le conseil et sous la direction de sa mère, il s'était servi à cette fin soit approuvée pour autant. On peut remarquer plutôt qu'une prompte punition est non seulement pour lui, mais encore pour tous les membres de la famille, la suite des fautes commises par chacun. Rébecca est menacée de voir renouveler par l'un de ses fils l'horrible crime de Caïn, et, pour prévenir un tel malheur, la pauvre mère est réduite à se séparer de l'autre, qui a toute sa tendresse, en l'envoyant à la hâte, dépourvu de tout, dans une contrée lointaine, pour ne le revoir qu'au bout de vingt ans, si elle vivait encore à son retour, peut-être jamais. Jacob doit se rési-

que veniet, cum excutias et solvas jugum ejus de cervicibus tuis.

41. Oderat ergo semper Esau Jacob pro benedictione qua benedixerat ei pater; dixitque in corde suo : Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum.

Abd. 10.

42. Nuntiata sunt hæc Rebeccæ; quæ mittens et vocans Jacob filium suum, dixit ad eum : Ecce Esau frater tuus minatur ut occidat te.

43. Nunc ergo, fili mi, audi vocem meam; et consurgens fuge ad Laban fratrem meum in Haran.

44. Habitabisque cum eo dies paucos, donec requiescat furor fratris tui,

45. Et cesset indignatio ejus, obliviscaturque eorum quæ fecisti in eum; postea mittam, et adducam te

et le temps viendra où tu secoueras son joug et tu en délivreras ta tête.

41. Or Ésaü haïssait toujours Jacob à cause de la bénédiction qu'il avait reçue de son père, et il dit en son cœur : Viendront les jours du deuil de mon père, et je tuerai Jacob mon frère.

42. Ce qui fut rapporté à Rébecca, qui envoya et appela Jacob son fils et lui dit : Voilà qu'Ésaü ton frère menace de te tuer.

43. Maintenant donc, mon fils, écoute ma voix : lève-toi et fuis vers Laban, mon frère à Haran ;

44. Et tu demeureras avec lui quelques jours, jusqu'à ce que s'apaise la fureur de ton frère,

45. Et que cesse son indignation et qu'il oublie ce que tu as fait contre lui ; ensuite j'enverrai et je te ferai reve-

---

gner à un long exil, fécond en privations, en angoisses et en déceptions, auquel même il ne mettra fin que pour se jeter de nouveau dans les mêmes périls qui l'ont fait fuir. Isaac porte la peine d'une prédilection qui a contrarié les vues de la Providence dans la supercherie dont il est dupe et dans les ombres qui en rejaillissent sur son autorité patriarcale. Enfin Ésaü est puni de son mépris pour le droit d'aînesse par la perte de la bénédiction qui y était attachée. C'est ainsi que, parmi les faiblesses et les fautes des hommes, s'exerçait l'action d'une Providence tout ensemble miséricordieuse et juste, qui menait à leur terme ses conseils d'une manière supérieure aux pensées et aux volontés humaines. « O res gestas, s'écrie saint Augustin, in terra, sed cœlitus; per homines, sed divinitus »! Mais ce n'est pas seulement ici et dans d'autres évènements bibliques que cette observation trouve sa place : elle s'applique à toute l'histoire. Au-dessus des erreurs, des fautes et des crimes des hommes plane la divine Providence, de manière que, sans préjudice de la liberté humaine, rien ne se fait que ce qu'elle a voulu ou permis, et qu'elle arrive toujours à ses fins, même par les voies que les hommes prennent en vue de résultats directement opposés. L'homme fait ce qu'il veut, et Dieu fait aussi ce qu'il veut par l'homme, lors même que l'homme veut le contraire de ce que Dieu veut.

41. — *Oderat ergo semper*... Le mot « semper » n'est pas dans le texte, qui dit seulement : Et Esaü haït Jacob ». — *Dixitque in corde suo.* Il ne tint pas toutefois ce projet renfermé dans son cœur, comme le montre la suite. — *Venient dies luctus patris mei :* « les jours du deuil de mon père approchent », comme porte l'hébreu : il mourra bientôt ; *et occidam Jacob fratrem meum.* Esaü diffère sa vengeance jusqu'après la mort de son père, afin de ne pas le contrister ; quant à sa mère, protectrice de Jacob, la douleur qu'elle en éprouvera lui est bien indifférente, si même il n'y trouve une secrète jouissance.

3. *Rébecca engage Jacob à fuir en Mésopotamie,* ỳỳ. 42-46.

42. — *Nuntiata sunt hæc Rebeccæ*... La Vulgate abrège un peu le texte, qui se lit ainsi : « Et il fut rapporté à Rébecca les paroles d'Esaü son fils aîné ; et elle envoya, et elle appela Jacob son fils cadet », elle le fit appeler, lui manda de venir, sans doute d'auprès des troupeaux, « et elle lui dit : Voici qu'Esaü ton frère se consolera sur toi » de l'injure qu'il croit que tu lui as faite, en tirera satisfaction, vengeance, « en te tuant ».

44. — *Habitabisque cum eo dies paucos,* ou plus exactement : « dies aliquot », quelque temps. Elle s'exprime ainsi pour lui adoucir la peine du départ.

45. — *Postea mittam et adducam te inde huc,* je t'enverrai chercher, je te manderai de revenir. La colère d'Esaü dura plus qu'elle

nir ici. Pourquoi perdrais-je mes deux enfants en un seul jour ?

46. Et Rébecca dit à Isaac : Je suis ennuyée de ma vie à cause des filles de Heth. Si Jacob prend une femme dans le peuple de ce pays-ci, je ne veux plus vivre.

inde huc : cur utroque orbabor filio in uno die?

46. Dixitque Rebecca ad Isaac : Tædet me vitæ meæ propter filias Heth ; si acceperit Jacob uxorem de stirpe hujus terræ, nolo vivere.

Sup. 26. 35.

CHAPITRE XXVIII.

Isaac envoie Jacob chercher une épouse en Mésopotamie, ℣℣. 1-5. — Nouveau mariage d'Esaü, ℣℣. 6-9. — Songe mystérieux de Jacob pendant son voyage ; son vœu, ℣℣. 10-22.

1. Isaac appela donc Jacob et le bénit et lui ordonna, disant : Ne prends pas une femme de la race de Chanaan ;

2. Mais va et pars pour la Mésopotamie de Syrie, vers la maison de Bathuel, père de ta mère, et là choisis-toi une femme parmi les filles de Laban, ton oncle.

3. Or que le Dieu tout-puissant te bénisse et te fasse croître et te multiplie, et que tu sois père d'une foule de peuples.

4. Et qu'il te donne à toi, et à ta race après toi, les bénédictions d'Abra-

1. Vocavit itaque Isaac Jacob, et benedixit eum, præcepitque ei dicens: Noli accipere conjugem de genere Chanaan ;

2. Sed vade, et proficiscere in Mesopotamiam Syriæ, ad domum Bathuel patris matris tuæ, et accipe tibi inde uxorem de filiabus Laban avunculi tui.

3. Deus autem omnipotens benedicat tibi, et crescere te faciat, atque multiplicet ; ut sis in turbas populorum.

4. Et det tibi benedictiones Abrahæ, et semini tuo post te ; ut possideas

---

ne pensait, et Jacob, après vingt ans de séjour en Mésopotamie, dut encore partir sans avoir reçu le message promis. — *Cur utroque orbabor filio in uno die ?* Dieu avait prononcé la peine de mort contre celui qui verserait le sang humain, ci-dess. IX, 5 et 6. D'ailleurs, si Esaü était devenu fratricide, il aurait déjà été par là-même perdu pour sa mère.

46. — *Tædet me vitæ meæ propter filias Heth.* Rébecca dissimule son inquiétude et allègue une autre raison pour suggérer à Isaac la pensée d'envoyer Jacob en Mésopotamie. Isaac ignorait les projets de vengeance d'Esaü, et Rébecca ne veut pas l'en instruire, de peur de l'affliger. — *Si acceperit Jacob.. nolo vivere.* Dans le texte original, Rébecca s'exprime d'une manière moins absolue ; en voici la traduction littérale : « Si Jacob prend une femme d'entre les filles de Heth comme elles, d'entre les filles du pays, à quoi bon pour moi la vie ? »

9. *Isaac envoie Jacob chercher une épouse en Mésopotamie ; nouveau mariage d'Esaü,* XXVIII, 1-9.

2. — *Proficiscere in Mesopotamiam Syriæ.* L'expression du texte que la Vulgate rend par « Mésopotamie de Syrie » est « Paddan Aram ». Voy. ci-dess. XXV, 20, note.

3. — *Deus autem Omnipotens.* C'est aussi le nom qu'avait pris Jéhovah en annonçant à Abraham qu'il le rendrait père d'une nombreuse postérité, ci-dess. XVII, 1.

4. — *Et det tibi benedictionem Abrahæ,* c'est-à-dire, la bénédiction qu'Abraham a reçue de lui ; qu'il accomplisse sur toi les promesses réitérées qu'il lui a faites. De même qu'Isaac a été déclaré l'unique héritier de ces promesses, à l'exclusion d'Ismaël, ainsi en est-il maintenant de Jacob à l'exclusion de son frère aîné. Voy. saint Augustin, *De Civit. Dei,* XVI, 8.

terram peregrinationis tuæ, quam pollicitus est avo tuo.

5. Cumque dimisisset eum Isaac, profectus venit in Mesopotamiam Syriæ ad Laban filium Bathuel Syri, fratrem Rebeccæ matris suæ.

Osee 12. 12.

6. Videns autem Esau quod benedixisset pater suus Jacob, et misisset eum in Mesopotamiam Syriæ, ut inde uxorem duceret; et quod post benedictionem præcepisset ei, dicens : Non accipies uxorem de filiabus Chanaan,

7. Quodque obediens Jacob parentibus suis, isset in Syriam :

8. Probans quoque quod non libenter aspiceret filias Chanaan pater suus;

9. Ivit ad Ismaelem, et duxit uxorem, absque iis quas prius habebat, Maheleth, filiam Ismael, filii Abraham, sororem Nabaioth.

10. Igitur egressus Jacob de Bersabee, pergebat Haran.

11. Cumque venisset ad quemdam

ham, pour que tu possèdes la terre de tes pérégrinations, qu'il a promise à ton aïeul.

5. Et lorsque Isaac l'eut congédié, il partit et vint en Mésopotamie de Syrie, chez Laban, fils de Bathuel Syrien, frère de Rébecca sa mère.

6. Or Ésaü, voyant que son père avait béni Jacob et l'avait envoyé en Mésopotamie de Syrie pour y épouser une femme, et qu'après la bénédiction il lui avait donné un ordre et lui avait dit : Tu ne prendras point de femme parmi les filles de Chanaan,

7. Et que Jacob, obéissant à ses parents, était allé en Syrie;

8. Sachant aussi que son père ne voyait pas volontiers les filles de Chanaan,

9. Alla vers Ismaël, et prit pour femme, outre celles qu'il avait auparavant, Mahéleth, fille d'Ismaël, fils d'Abraham, et sœur de Nabajoth.

10. Jacob donc sortit de Bersabée et marcha vers Haran.

11. Et lorsqu'il fut arrivé à un

---

5. — *Filium Bathuel Syri*, seu « Aramæi ». Bathuel est appelé « Arammien » ou « Araméen », comme l'a déjà été plus haut Laban, non qu'il descendit d'Aram fils de Sem, mais parce qu'il habitait le pays qu'avait occupé sa postérité.

6. — *In Mesopotamiam Syriæ*. Voy. plus haut, ℣. 2. *Et quod post benedictionem... de filiabus Chanaan*. Ces mots, dans l'hébreu, ne sont pas joints à ce qui précède; ils forment, selon Knobel, une parenthèse, dont voici la traduction : « En le bénissant, il lui prescrivit, disant : Tu ne prendras pas une femme d'entre les filles de Chanaan ».

7. — *In Syriam*. Dans l'hébreu : « en Paddan Aram ».

8. — *Probans quoque... pater suus*. L'hébreu: « Et Esaü vit que mauvaises étaient les filles de Chanaan aux yeux d'Isaac son père », c'est-à-dire, qu'elles lui déplaisaient et qu'il regardait le mariage de ses fils avec elles comme une mésalliance. Il peut paraître étonnant qu'il ne s'en soit pas aperçu plus tôt; mais pour donner à Esaü quelque intelligence à cet égard, il ne fallait rien moins qu'une circonstance pareille, quelque chose de nature à faire une forte impression Au reste, la désapprobation de son père est la seule qui le touche; celle de sa mère lui est indifférente.

9. — *Ivit ad Ismaelem*, c'est-à-dire, dans sa famille; car Ismaël lui-même était déjà mort, selon Delitzsch, depuis plus de douze ans; selon Calmet et Keil, depuis quatorze. Voy. ci-dess. XXVII, 1. *Mahéleth* est appelée ci-après, XXXVI, 3, *Basemath*. Pour tous ses frères est nommé Nabaioth comme l'aîné, chez qui peut-être elle demeurait. En prétendant que l'auteur de ce récit, par cela seul qu'il représente Esaü comme cherchant à réparer sa faute, donne de son caractère une idée favorable en désaccord avec ce qui précède, et qu'il ignore totalement sa haine pour Jacob, Knobel ne prouve autre chose sinon l'incommensurable besoin qu'il éprouve de mettre la Bible en défaut, disposition qui évidemment ne peut que lui en ôter l'intelligence et lui faire prendre les choses les plus simples de travers. C'est ce qui lui arrive à chaque pas, comme du reste à tous ceux qui l'étudient dans le même esprit.

10. ***Songe mystérieux de Jacob dans son voyage; son vœu, ℣℣. 10-22.***

11. — *Cumque venisset ad quemdam lo-*

certain lieu et qu'il voulut s'y reposer, après le coucher du soleil, il prit une des pierres qui gisaient, et, la mettant sous sa tête, il dormit en ce lieu.

12. Et il vit en songe une échelle appuyée sur la terre, dont le sommet touchait le ciel, et des anges de Dieu montant et descendant par elle,

13. Et le Seigneur appuyé sur l'échelle et lui disant : Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton père, et le Dieu d'Isaac. Je te donnerai, à toi et à ta race, la terre ou tu dors.

14. Et ta race sera comme la poussière de la terre ; tu te dilateras à l'occident et à l'orient et au septentrion et au midi ; et toutes les tribus de la terre seront bénies en toi et en ta race.

15. Et je serai ton protecteur quelque part que tu ailles, et je te ramènerai dans cette terre, et je ne te quitterai pas jusqu'à ce que j'aie accompli tout ce que j'ai dit.

locum, et vellet in eo requiescere post solis occubitum, tulit de lapidibus qui jacebant, et supponens capiti suo, dormivit in eodem loco.

12. Viditque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens cœlum : Angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam;

13. Et Dominum innixum scalæ dicentem sibi : Ego sum Dominus Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac : terram in qua dormis tibi dabo et semini tuo.

Infr. 35. 1. 48. 3.

14. Eritque semen tuum quasi pulvis terræ; dilataberis ad occidentem, et orientem, et septentrionem, et meridiem ; et BENEDICENTUR IN TE et in semine tuo cunctæ tribus terræ.

Deut. 12. 20. 19. 8. *Sup.* 23. 4.

15. Et ero custos tuus quocumque perrexeris, et reducam te in terram hanc ; nec dimittam nisi complevero universa quæ dixi.

---

cum, proprement, d'après le texte hébreu : « dans le lieu », ce qui indique que le choix qu'il en fit, par hasard en apparence, fut en réalité dirigé par la Providence, et que ce lieu, au moment où l'auteur écrivait, était connu par suite de l'évènement dont il avait été le théâtre.

12. — *Viditque in somnis...* Le songe qu'il a est si merveilleux, si magnifique, que l'historien sacré, dans le texte original, l'expose avec un triple *voilà*, de cette manière : « Et il songea, et voilà qu'une échelle était posée à terre, et sa tête touchait les cieux ; et voilà que des anges de Dieu montaient et descendaient par elle. Et voilà que Jéhovah se tenait sur elle, et il dit... » Dieu, par cette vision, veut rassurer Jacob et l'encourager dans le voyage qu'il a entrepris. C'est un symbole parlant du commerce réel et sans interruption du ciel avec la terre, de la société si consolante que Dieu, du trône de sa gloire, daigne entretenir avec les siens qui sont ici-bas. Sur l'échelle qui unit l'un et l'autre séjour, des anges, comme messagers de Dieu, chargés de protéger les hommes et d'être leurs intermédiaires auprès de lui, montent et descendent. Ils montent pour lui porter leurs besoins et leurs prières, et ils descendent leur rapportant son secours et sa protection. L'échelle est appuyée sur la terre au lieu où Jacob, seul, abandonné des hommes, pauvre et sans secours, est couché ; au sommet, dans le ciel, se tient Jéhovah, dont la parole lui explique le sens de l'image qu'il a sous les yeux, et lui annonce clairement qu'il sera désormais pour lui le Dieu de l'alliance, comme il l'a été jusqu'ici pour Abraham et Isaac.

13. — *Terram in qua dormis :* « la terre sur laquelle tu es couché », tout le pays de Chanaan. — *Tibi dabo et semini tuo.* Le « et » est ici explicatif : je te la donnerai, à savoir, dans ta postérité.

14. — *Ad occidentem.* A la lettre dans l'hébreu : « vers la mer ». — *Et in semine tuo.* C'est par la « semence » de Jacob, c'est-à-dire, par le Messie, qui naîtra de sa race, que « toutes les familles de la terre », tous les peuples, recevront les célestes bénédictions dont Abraham et Isaac ont reçu la promesse.

15. — *Et ero custos tuus quocumque perrexeris*. La Vulgate abrège un peu le texte, qui dit : « Et voici que je suis avec toi, et je te garderai partout où tu iras ». — *Nec dimittam te... quæ dixi.* « et je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce que j'aie fait ce que je t'ai dit ». Cela ne veut nullement dire

16. Cumque evigilasset Jacob de somno, ait : Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam.

16. Et Jacob s'étant éveillé de son sommeil dit : Vraiment, le Seigneur est en ce lieu, et je ne le savais pas !

17. Pavensque : Quam terribilis est, inquit, locus iste ! non est aliud hic nisi domus Dei, et porta cœli.

17. Et saisi d'effroi : Que ce lieu est terrible ! dit-il : ce n'est pas ici autre chose que la maison de Dieu et la porte du ciel.

18. Surgens ergo Jacob mane, tulit lapidem quem supposuerat capiti suo, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.

Infr. 31. 13.

18. Jacob se leva donc le matin, prit la pierre qu'il avait mise sous sa tête et l'érigea en monument, répandant de l'huile dessus.

19. Appellavitque nomen urbis Bethel, quæ prius Luza vocabatur.

19. Et il appela du nom de Béthel la ville, qui auparavant s'appelait Luza.

---

qu'il doive l'abandonner un jour, mais marque seulement l'infaillible accomplissement de ses promesses.

16. — *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam.* Jacob n'ignorait pas que Dieu est partout ; mais qu'il se manifeste à lui comme le Dieu de l'alliance loin de la maison paternelle et des lieux consacrés à son culte, c'est à quoi il ne s'attendait pas, c'est là ce qui l'étonne. Cette révélation, selon la remarque de Keil, outre le but déjà indiqué, devait aussi non seulement imprimer à la bénédiction que Jacob avait reçue de son père le sceau de la confirmation divine, mais encore graver profondément dans l'esprit du patriarche que, nonobstant la protection que Jéhovah lui accorderait à l'étranger, la terre de promission était néanmoins le sol sacré sur lequel il voulait établir son alliance. En la quittant, il était à propos qu'il emportât avec lui un souvenir mêlé d'une sainte horreur et d'un profond respect de la présence mystérieuse et pleine de bénédiction dont Dieu la favorisait.

17. — *Pavensque, Quam terribilis est...* Un sentiment de crainte est l'impression que produit naturellement sur l'homme faible et pécheur l'infinie majesté de Dieu, lors même qu'elle ne se montre que comme amour et miséricorde. — *Non est hic aliud nisi domus Dei et porta cœli,* c'est-à-dire, un lieu où Dieu habite et où l'accès auprès de lui dans le ciel est ouvert.

18. — *Et erexit in titulum...* : « et il l'érigea en monument », en stèle ou cippe, « et il versa de l'huile sur son sommet », pour la consacrer, de même que Moïse fit plus tard du tabernacle, comme une espèce de sanctuaire en souvenir de la faveur qu'il avait reçue, mais nullement, de l'aveu de Knobel lui-même, comme une idole ou un objet de culte religieux. L'érection de pierres en souvenir d'événements remarquables était une ancienne coutume, ainsi que leur onction avec de l'huile. Voy. Dillmann.

19. — *Appellavitque nomen urbis Bethel...* L'hébreu : « Et il appela le nom de ce lieu Béthel, tandis que Louz était le nom de la ville auparavant ». « Béthel » signifie *maison de Dieu,* et « Louz » *amandier*. Ce dernier nom venait sans doute de ce qu'il se trouvait de ces arbres en cet endroit De la distinction entre « ce lieu » et « la ville », Keil conclut que c'est, non au lieu même où il avait érigé le monument, mais à la ville dans le voisinage de laquelle il avait eu la divine vision, que Jacob donna le nom de Béthel. Mais cela serait assez étrange. Il est bien plus vraisemblable que ce nom fut appliqué directement et immédiatement par le patriarche fugitif au lieu où il avait couché, et de là étendu à la ville voisine. Il résulte même clairement du livre de Josué, XVI, 2 ; XVIII, 13, comme le reconnaît Keil, que Louz et Béthel, à la rigueur, étaient deux localités différentes, quoique désignées sous le même nom général de Louz à l'époque païenne, et de Béthel à l'époque israélitique, parce qu'elles étaient comprises dans le même territoire : car il s'entend de soi que le nouveau nom imposé par Jacob ne fut que pour lui et sa maison, et que la ville continua à être appelée Louz par les Chananéens jusqu'à sa conquête par les Hébreux. — Knobel prétend que, d'après le narrateur éloïste, ce n'est qu'à son retour que Jacob donna à ce lieu le nom de Béthel (ci-apr. ch. XXXV, 15). La vérité est que dans cette occasion il lui renouvela et confirma ce nom après y avoir érigé un autel et l'avoir plus spécialement consacré au culte divin. Ce qui prouve que le nom de Béthel, appliqué à ce lieu, n'était pas quelque chose de tout à fait nouveau, c'est qu'avant de le lui donner, et dès son arrivée, après l'érection de l'autel, il l'avait déjà désigné sous le nom de *Dieu de Béthel*

20. Il fit aussi un vœu disant : Si Dieu est avec moi et me protége dans la voie où je marche, et me donne du pain pour me nourrir et des vêtements pour me vêtir,

21. Et si je retourne heureusement à la maison de mon père, le Seigneur sera mon Dieu,

22. Et cette pierre que j'ai érigée en monument sera appelée maison de Dieu ; et de tout ce que vous me donnerez, je vous offrirai la dîme.

20. Vovit etiam votum, dicens : Si fuerit Deus mecum, et custodierit me in via, per quam ego ambulo, et dederit mihi panem ad vescendum, et vestimentum ad induendum,

21. Reversusque fuero prospere ad domum patris mei ; erit mihi Dominus in Deum,

22. Et lapis iste, quem erexi in titulum, vocabitur Domus Dei ; cunctorumque quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.

(ỳ. 7). — Sur les ruines de l'ancienne Béthel s'élève aujourd'hui un petit village qui porte le nom de Beitin. Il est à 3/4 de lieue de El-Bireh et à 3 lieues à cheval de Jérusalem, un peu à l'est du chemin direct de cette dernière à Naplouse, sur le penchant d'une colline située entre deux vallées, et qui offre encore maintenant, comme au temps d'Abraham, les plus magnifiques pâturages. — On a souvent rapporté au fait raconté ici l'origine des *bétyles* et de leur culte, et regardé cet usage comme une dégénération de l'usage patriarcal. Mais, selon l'observation de Keil, outre la différence essentielle que le culte des bétyles se rattachait principalement à des aérolithes ou pierres tombées du ciel, qui étaient censées venir de quelque dieu et qu'on tenait pour divinisées, on peut encore opposer à ce sentiment : 1° que Jacob lui-même, dans la consécration qu'il fit de la pierre en y versant de l'huile, ne faisait sans doute que se conformer à un usage déjà existant ; 2° que, nonobstant la consonance, il n'est guère possible d'admettre que le nom de βαίτυλοι, βαιτύλια, vienne de בֵּית־אֵל en grec βαιθήλ, vu que dans ce cas le τ au lieu du θ resterait inexplicable. Cfr Grimmel, *De lapid. cultu ap. patriarch. quæsito*, Marb. 1853.

20. — *Si fuerit Deus mecum*... : « si Dieu (אֱלֹהִים) est avec moi », si ce Dieu qui m'est apparu, Jéhovah, se montre à mon égard le Dieu de l'alliance par l'accomplissement de ses promesses, en retour je glorifierai dans le Dieu qui a fait alliance avec moi, dans Jéhovah, le Dieu de l'univers en faisant de la pierre que j'ai érigée en monument une maison de Dieu, c'est-à-dire, un lieu destiné à son culte, et en lui donnant la dîme de tous mes biens. Jacob n'entend pas par là faire de l'assistance et de la protection qu'il désire une condition pour reconnaître Jéhovah pour son Dieu, comme s'il était dans la disposition de l'abandonner dans le cas contraire (ces mots : « Jéhovah sera pour moi Dieu », ou sera mon Dieu, sont employés dans un sens emphatique), mais seulement pour lui rendre certains hommages particuliers. Quant à l'accomplissement de ce vœu, nous avons déjà dit que Jacob, à son retour, érigea un autel à Béthel. L'Écriture ne nous apprend pas de quelle manière il s'acquitta de l'autre partie de son engagement relatif à la dîme. Keil conjecture qu'il le fit en employant la dixième partie de ses biens tant à l'érection et à l'entretien de l'autel qu'à des holocaustes et autres sacrifices qu'il y offrit.

CHAPITRE XXIX.

Jacob en Mésopotamie ; son double mariage avec Lia et Rachel, ℣℣. 1-30. — Fécondité de Lia, stérilité de Rachel, ℣℣. 31-35.

1. Profectus ergo Jacob venit in terram Orientalem.

2. Et vidit puteum in agro, tres quoque greges ovium accubantes juxta eum ; nam ex illo adaquabantur pecora, et os ejus grandi lapide claudebatur.

3. Morisque erat ut cunctis ovibus congregatis devolverent lapidem, et refectis gregibus rursum super os putei ponerent.

4. Dixitque ad pastores : Fratres,

1. Jacob partit donc et vint dans la terre orientale.

2. Et il vit un puits dans un champ, et trois troupeaux de brebis qui reposaient auprès ; car de ce puits on abreuvait les troupeaux, et son ouverture était fermée par une grande pierre.

3. C'était la coutume que, lorsque toutes les brebis étaient rassemblées, on enlevait la pierre, et lorsque les troupeaux étaient abreuvés, on la plaçait de nouveau sur l'ouverture du puits.

4. Et Jacob dit aux pasteurs : Frères,

II. *Jacob en Mésopotamie*, XXIX et XXX.

1° Son arrivée dans ce pays et son double mariage avec Lia et Rachel, XXIV, 1-30.

1. — *Profectus ergo Jacob*... A la lettre dans l'hébreu : « Et Jacob leva ses pieds », se remit en marche, « et alla au pays des fils de l'Orient », des Orientaux. Il faut entendre ici sous cette appellation, comme le contexte l'indique, spécialement la Mésopotamie. Il paraît par tout ce récit que Jacob sortit de la maison paternelle dans un grand dénûment, n'ayant ni monture, ni serviteurs, ni objets précieux. La crainte d'Esaü lui fit précipiter son départ, et l'envie de le lui cacher l'empêcha de prendre autre chose que quelques provisions qu'il portait lui-même.

2. — *Et os ejus grandi lapide claudebatur*. L'article qui dans le texte hébreu précède אֶבֶן, *pierre* : « et la pierre était grande sur l'ouverture du puits », indique que c'était la coutume de couvrir ainsi les puits. Le but de l'historien sacré dans cette observation n'est pas d'expliquer pourquoi les trois troupeaux de brebis (de menu bétail) restaient couchés près du puits, comme s'il voulait dire qu'il fallut les forces réunies de tous les bergers pour rouler cette pierre : les troupeaux qui arrivaient les premiers devaient attendre les autres, parce que l'usage ne permettait de les abreuver que tous ensemble. Cette observation toutefois donne bien à entendre que la pierre était trop grande pour que le premier berger venu, à plus forte raison une bergère, telle que Rachel, pût seul l'enlever. La scène décrite ici est du reste tout à fait en harmonie avec les usages de l'Orient ancien et moderne (cfr par ex. Robinson, *Palestine*), de sorte que la ressemblance qu'elle présente avec celle du chap. XXIV, 11 et suiv., ne doit pas étonner. Les différences d'ailleurs sont considérables. Le puits est tout autrement fait que celui auprès duquel Eliézer rencontra Rébecca. Là, l'eau était puisée à une fontaine ouverte, et versée dans des abreuvoirs placés auprès pour le bétail, comme c'est encore aujourd'hui l'ordinaire en Orient ; ici par contre le puits est fermé avec une pierre, et il n'est pas question de cruches ou de seaux à puiser. Keil pense que c'était une citerne creusée dans le sol, et vraisemblablement disposée de manière que, après que la pierre avait été ôtée, on pouvait y faire boire les troupeaux ; ce qui toutefois se concevrait mieux d'une fontaine que d'une citerne, quoique cet auteur cite comme des citernes de cette espèce le Bir Beschat dans la vallée d'Hébron, décrit par Rosen (*Deutsch morgenl. Ztschr.*, t. XII, p. 483 et suiv.), et une autre dans le désert de Juda, décrite par Robinson. De ce qu'il n'est pas dit expressément qu'on y puisait l'eau pour abreuver le bétail, il ne s'ensuit nullement que cela n'eût pas lieu.

4. — *Fratres.* C'est une salutation amicale d'un berger à des bergers. Jacob parle

d'où êtes-vous ? Ils répondirent : D'Haran.

5. Et les interrogeant : Connaissez-vous, leur dit-il, Laban fils de Nachor ? Ils dirent : Nous le connaissons.

6. Se porte-t-il bien ? demanda-t-il. Ils se porte bien, dirent-ils, et voilà Rachel sa fille qui vient avec son troupeau.

7. Jacob leur dit : Il reste encore beaucoup de jour, et il n'est pas temps de ramener les troupeaux dans l'étable. Faites boire auparavant les brebis, puis reconduisez-les au pâturage.

8. Ils lui répondirent : Nous ne le pouvons jusqu'à ce que tous les troupeaux soient rassemblés et que nous écartions la pierre de l'ouverture du puits pour abreuver les brebis.

9. Ils parlaient encore, et voilà que Rachel venait avec les brebis de son père ; car elle paissait elle-même le troupeau.

10. Jacob l'ayant vue, et sachant qu'elle était sa cousine et que les bre-

unde estis ? Qui responderunt : De Haran.

5. Quos interrogans : Numquid, ait, nostis Laban filium Nachor ? Dixerunt : Novimus.

6. Sanusne est ? inquit. Valet, inquiunt ; et ecce Rachel filia ejus venit cum grege suo.

7. Dixitque Jacob : Adhuc multum diei superest, nec est tempus ut reducantur ad caulas greges ; date ante potum ovibus, et sic eas ad pastum reducite.

8. Qui responderunt : Non possumus, donec omnia pecora congregentur, et amoveamus lapidem de ore putei, ut adaquemus greges.

9. Adhuc loquebantur, et ecce Rachel veniebat cum ovibus patris sui ; nam gregem ipsa pascebat.

10. Quam cum vidisset Jacob, et sciret consobrinam suam, ovesque Laban

---

aux Araméens sans interprète tout en arrivant dans leur pays, soit qu'il eût appris leur langue dans la maison paternelle avec la langue hébraïque, soit que les deux langues fussent encore assez semblables pour qu'avec l'une on pût se faire entendre de ceux qui parlaient l'autre. De la question qu'il leur fait ici, Rosenmüller et Keil infèrent que le puits n'était pas dans le voisinage immédiat de la ville.

5. — *Laban, filium Nachor,* c'est-à-dire, son descendant. Il n'était que son petit-fils et le fils de Bathuel ; mais le nom de Nachor était plus connu que celui de Bathuel.

6. — *Sanus-ne est ?* A la lettre en hébreu : « Est-ce que paix est à lui ? » c'est-à-dire, est-ce que tout va bien à son égard ? Sous le nom de « paix » (שָׁלוֹם, proprement *intégrité, salut*), les Hébreux comprenaient toute sorte de prospérités. — *Valet.* A la lettre dans le texte : « Paix », sous-ent. est à lui, il va bien.

7. — *Adhuc multum diei superest.* il y a encore loin jusqu'au soir, *nec est tempus ut reducantur ad caulas greges.* C'est l'explication de l'hébreu : « il n'est pas temps de rassembler le bétail », à savoir, dans les bergeries pour le repos de la nuit. *Date ante potum ovibus... :* « abreuvez les brebis, et allez, faites paître ». Jacob croit qu'ils ont réuni le bétail pour la nuit. En leur parlant comme il fait, il voudrait sans doute les éloigner, afin de se rencontrer seul avec sa cousine.

8. — *Et amoveamus lapidem...* L'hébreu : « et on roulera la pierre de dessus l'ouverture du puits, et nous abreuverons les brebis ».

9. — *Nam gregem ipsa pascebat :* « car elle était bergère ». C'est encore l'usage chez les Arabes du Sinaï que les filles non mariées conduisent le bétail au pâturage (Burch., *Beduin.* p. 283).

10. — *Quam cum vidisset... claudebatur, et adaquato grege.* L'hébreu : « Et il advint, comme Jacob vit Rachel, fille de Laban, frère de sa mère, et les brebis de Laban, frère de sa mère, que Jacob s'approcha et roula la pierre de dessus l'ouverture du puits, et il abreuva les brebis de Laban, frère de sa mère ». La triple répétition de ces mots : « frère de sa mère », explique le motif qui fait agir Jacob : c'est le cri du sang, ce sont les sentiments qu'il éprouve, comme parent, à la vue de sa cousine, et auxquels se mêle peut-être déjà quelque commencement d'une autre affection corres-

avunculi sui, amovit lapidem quo puteus claudebatur.

11. Et adaquato grege, osculatus est eam, et elevata voce flevit ;

12. Et indicavit ei quod frater esset patris sui, et filius Rebeccæ ; at illa festinans nuntiavit patri :

13. Qui cum audisset venisse Jacob filium sororis suæ, cucurrit obviam ei ; complexusque eum, et in oscula ruens, duxit in domum suam. Auditis autem causis itineris,

14. Respondit : Os meum es, et caro mea. Et postquam impleti sunt dies mensis unius.

15. Dixit ei : Num quia frater meus es, gratis servies mihi ? dic quid mercedis accipias.

bis étaient à Laban son oncle, en écarta la pierre qui fermait le puits.

11. Et ayant abreuvé le troupeau, il la baisa, et élevant la voix il pleura ;

12. Et il lui apprit qu'il était le frère de son père et le fils de Rébecca. Or elle se hâta de l'annoncer à son père,

13. Qui, ayant appris que Jacob, fils de sa sœur, était venu, courut au-devant de lui. Il l'embrassa et, le couvrant de baisers, le conduisit dans sa maison. Quand il eut appris la cause de son voyage,

14. Il répondit : Tu es mes os et ma chair ; et après qu'un mois se fut écoulé,

15. Il lui dit : Parce que tu es mon frère, est-ce que tu me serviras gratuitement ? Dis-moi ce que tu recevras pour récompense.

---

pondant au but pour lequel son père l'a envoyé. Il se met hardiment au-dessus de la règle convenue entre les bergers, et ne songe pas même à la possibilité d'échouer dans la tentative d'enlever la pierre.

11. — *Osculatus est eam, et elevata voce flevit.* L'hébreu, qui ne commence qu'ici ce verset : « Et Jacob baisa Rachel, et il éleva sa voix et pleura ». L'usage oriental l'autorisait à baiser Rachel comme cousine. Les larmes qu'il verse sont des larmes de joie et d'attendrissement. Son émotion se trahit encore en ce que ce n'est qu'après cela qu'il se fait connaître à elle.

12. — *Quod frater esset patris sui.* On voit ici le nom de « frère » donné au neveu.

13. — *Qui cum audisset venisse Jacob...* La manière dont Jacob arrivait, à pied et dépourvu de tout, aurait pu paraître suspecte à Laban ; mais il ne s'arrête pas à de pareilles pensées, et montre qu'il est capable de nobles sentiments, comme la suite nous l'apprendra encore (voy. ci-apr. XXXI, 24), quoiqu'il se laisse ordinairement dominer par l'intérêt. — *Auditis autem causis itineris.* L'hébreu dit simplement : « et il raconta à Laban toutes ces choses-là ». Selon Keil, il ne s'agirait que de ce qui s'était passé près du puits ; mais cela n'est guère probable. Il fallait bien pourtant que Jacob apprît à Laban l'occasion de son voyage, et lui expliquât par là comment il se faisait que le fils du riche Isaac arrivât chez lui dans un pareil état de dénûment. C'est aussi comme l'a entendu l'auteur de la Vulgate, quoiqu'il restreigne peut-être trop le sens en le bornant à ce qui s'était passé avant son départ.

14. — *Os meum es et caro mea.* Le récit de Jacob, son langage, ses sentiments, joints sans doute aux traits de ressemblance qu'il avait avec sa mère, le font reconnaître avec une pleine certitude par Laban comme étant son proche parent. L'hospitalité, par là-même, lui était assurée dans sa maison. — *Et postquam impleti sunt dies mensis unius,* un mois entier, sans qu'il y eût encore de convention entre eux.

15. — *Num quia frater meus es...* Pendant le mois que Jacob avait passé chez lui, Laban avait eu tout le temps de reconnaître en lui le berger habile et expérimenté, et sa cupidité avait compris le parti qu'elle pourrait en tirer. Je ne veux pas dire qu'une arrière-pensée d'intérêt soit le seul motif qui le fait parler ; j'admets même volontiers, avec Lange, qu'il veut offrir à Jacob une ouverture pour son mariage, au sujet duquel celui-ci, dans la situation où il se trouvait, ne pouvant donner ni la dot ni les présents d'usage, n'osait trop le solliciter. Mais il faut bien avouer pourtant que, s'il pense à Jacob, il ne s'oublie pas lui-même, et qu'il ne sacrifie pas ses propres affaires à celles de son neveu. C'était peu généreux à lui d'accepter les offres que la nécessité le réduisait à lui faire, en même temps qu'il y avait pour ses filles quelque chose d'humiliant, et dont la

16. Or il avait deux filles. Le nom de l'aînée était Lia, et la plus jeune s'appelait Rachel.
17. Mais Lia avait les yeux chassieux, Rachel un beau visage et un aspect agréable.
18. Jacob, qui l'aimait, dit : Je te servirai sept ans pour Rachel, ta plus jeune fille.
19. Laban répondit : Il vaut mieux que je la donne à toi qu'à un autre homme : demeure avec moi.
20. Jacob servit donc pour Rachel pendant sept ans, et ils lui paraissaient peu de jours à cause de la grandeur de son amour.

16. Habebat vero duas filias: nomen majoris, Lia; minor vero appellabatur Rachel.
17. Sed Lia lippis erat oculis; Rachel decora facie, et venusto aspectu.
18. Quam diligens Jacob, ait : Serviam tibi pro Rachel, filia tua minore, septem annis.
19. Respondit Laban : Melius est ut tibi eam dem quam alteri viro : mane apud me.
20. Servivit ergo Jacob pro Rachel septem annis; et videbantur illi pauci dies præ amoris magnitudine.

---

suite montrera qu'elles furent en effet blessées, à se voir, de la part de leur père, l'objet d'un pareil marché. N'aurait-il pas dû s'estimer trop heureux, avec les services que son gendre ne lui en aurait pas moins spontanément rendus pendant son séjour chez lui, de donner ses filles à un homme tel que lui, qu'il savait, pour ne rien dire du reste, devoir retrouver dans la maison paternelle un riche héritage, qui serait aussi le leur ?

16. — *Lia* ou *Léah*, de לאה, signifie *languissante*, *lasse*, et *Rachel*, *brebis*.

17. — *Sed Lia lippis erat oculis*. Proprement d'après l'hébreu : « Et les yeux de Lia étaient mous », faibles et ternes. Il lui manquait par conséquent une condition essentielle pour être belle ; car les Orientaux, et en particulier les Arabes, regardent des yeux noirs, vifs et brillants, qu'ils comparent volontiers à ceux de la gazelle, comme le principal point de la beauté chez les femmes. Voy. Hartmann, *Ueber d. Ideale weibl. Schœnh. bei den Morgenl.*, p. 77 et suiv.

18. — *Serviam tibi pro Rachel...* Comme on l'a déjà compris par ce que nous avons dit plus haut, ces sept années de service devaient tenir lieu de la dot et des présents que Jacob était hors d'état de donner, à quoi se joignait la nécessité où le mettaient les dispositions de son frère à son égard de rester probablement longtemps chez Laban. La plupart des commentateurs expliquent le contrat qui intervient entre Jacob et Laban par l'usage établi en Orient d'acheter sa femme. Le long service auquel Jacob s'engage pour avoir Rachel remplace, d'après eux, le prix qu'il aurait dû en donner à son père. Des faits pareils se voient encore de nos jours dans ces contrées. « Les habitants de Kerak, dit Mgr Mislin, prennent souvent leurs femmes parmi les tribus nomades qui les environnent ; ils les paient de 600 à 1000 piastres (120 à 200 francs). Ceux qui ne peuvent donner cette somme servent leurs beaux-pères pendant cinq ou six ans, comme le fit Jacob auprès de Laban, et seulement ensuite ils emmènent leurs fiancées » (*Saints Lieux*, t. III, pag. 328). Cfr Burch. *Syr.*, pag. 474. Cependant Keil nie la possibilité de prouver l'existence de cette coutume comme générale en ce temps-là, et n'admet pas qu'elle ait jamais été en vigueur chez les Israélites, ou du moins qu'elle se rencontre dans l'Ancien Testament. Il est vrai que, pour ce qui est de l'époque patriarcale, ni la manière dont nous avons vu se conclure le mariage de Rébecca, ni même celle dont nous verrons se traiter celui de Dina, ne donnent l'idée d'un marché de cette espèce. Néanmoins il est bon d'observer qu'en Orient les idées de présent ou don et de prix ne sont pas à une aussi grande distance l'une de l'autre que parmi nous. Voy. Keil, *Handb. d. bibl. Archæol.* § 109, 1. Cfr ci-dess. XXIV, 53.

19. — *Melius est ut tibi eam dem...* Chez les Bédouins, les Druses et autres Orientaux, le cousin a de même le privilège sur les étrangers. Voy. Burckh., *Beduin.*, p. 219.

20. — *Et videbantur illi pauci dies...* Ces sept ans ne furent à ses yeux que comme quelques jours en ce sens que la grandeur de son amour pour Rachel lui fit regarder comme peu de chose un si long service pour l'obtenir, ce qui ne veut pas dire que ce temps ne lui ait paru long sous un autre rapport et qu'il n'ait soupiré plus d'une fois d'en voir arriver la fin. Avec cela néanmoins il se trouvait heureux auprès de Rachel, et pour qui est heureux le temps passe vite.

21. Dixitque ad Laban : Da mihi uxorem meam ; quia jam tempus impletum est, ut ingrediar ad illam.

21. Et il dit à Laban : Donne-moi mon épouse, parce que déjà est accompli le temps où je dois aller vers elle.

22. Qui vocatis multis amicorum turbis ad convivium, fecit nuptias.

22. Laban invita de nombreuses troupes d'amis au festin et célébra les noces.

23. Et vespere Liam filiam suam introduxit ad eum,

24. Dans ancillam filiæ, Zelpham nomine. Ad quam cum ex more Jacob fuisset ingressus, facto mane vidit Liam ;

25. Et dixit ad socerum suum : Quid est quod facere voluisti ? nonne pro Rachel servivi tibi ? quare imposuisti mihi ?

26. Respondit Laban : Non est in loco nostro consuetudinis, ut minores ante tradamus ad nuptias.

23. Et le soir il introduisit auprès de lui Lia sa fille,

24. Lui donnant une servante nommée Zelpha. Jacob alla vers elle selon la coutume, et le matin étant venu, il vit que c'était Lia ;

25. Et il dit à son beau-père : Qu'est-ce que vous avez voulu faire ? Ne vous ai-je pas servi pour Rachel ? Pourquoi m'avez-vous trompé ?

26. Laban répondit : Ce n'est pas la coutume dans notre pays que nous donnions d'abord en mariage les plus jeunes.

27. Imple hebdomadam dierum hujus copulæ ; et hanc quoque dabo tibi pro opere quo serviturus es mihi septem annis aliis.

27. Accomplis la semaine des jours de cette union, et je te donnerai aussi celle-là pour ce que tu feras en me servant sept autres années.

---

21. — *Jam tempus impletum est :* le temps du service au bout duquel je dois l'avoir pour femme est écoulé.

22. — *Qui vocatis multis amicorum turbis...* Cette traduction est plutôt une interprétation du texte, dont le sens littéral est : « Et Laban réunit tous les hommes du lieu et fit un festin » de noces. Il est vraisemblable qu'il voulait se faire de ce grand festin un auxiliaire pour la fraude qu'il méditait.

23. — *Et vespere Liam...* L'hébreu : « Et il advint que le soir il prit Lia sa fille et la lui amena ; et il », Jacob, « vint vers elle », s'approcha d'elle. La tromperie était possible le soir, d'autant plus que l'épouse était amenée couverte d'un voile dans la chambre nuptiale. On ne saurait absoudre d'un crime monstrueux la conduite de Laban tant envers Jacob qu'envers Rachel, outre qu'il expose Lia au déshonneur, si Jacob après cela ne voulait pas l'accepter pour épouse. Il se croyait peut-être excusé par l'intention qu'il avait déjà de donner aussi plus tard sa seconde fille à Jacob. Lia n'était assurément pas innocente non plus de se prêter à une si détestable fourberie. Quant à Jacob, Keil trouve qu'il lui est rendu la pareille de la supercherie dont il a usé envers Esaü : il est à son tour victime de la supercherie. Mais la parité est loin d'être parfaite, et il s'en faut qu'on puisse alléguer, pour excuser Laban, des raisons telles que celles que nous avons fait valoir, à la suite des saints Pères, en faveur de Jacob.

24. — *Dans ancillam filiæ Zelpham nomine.* C'était la coutume, lorsqu'une fille se mariait, de lui donner des servantes. Laban n'en donne qu'une à Lia, tandis que Rébecca en avait eu plusieurs (ci-dess. XXIV, 61), en quoi il y en a qui voient un trait de son avarice.

25. — *Quid est quod facere voluisti ?* A la lettre dans l'hébreu : « Pourquoi m'as-tu fait cela » ?

26. — *Non est in loco nostro consuetudinis...* C'est là une vaine défaite. Si cet usage existait réellement à Haran, comme cela est vrai des Indes et d'autres contrées, Jacob aurait dû en être prévenu.

27. — *Imple hebdomadam dierum hujus copulæ.* L'hébreu dit plus simplement : « Accomplis la semaine de celle-ci », de Lia ; laisse seulement passer la semaine de ses noces. Les noces duraient ordinairement une semaine. Cfr Jud. XIV, 12 ; Tob. XI, 19. — *Et hanc quoque dabo tibi,* scil. Rachel, *pro opere...* Au lieu du singulier de la Vulgate : « dabo », l'hébreu met le pluriel : « dabi-

28. Il acquiesça à son bon plaisir, et lorsque la semaine fut passée, il épousa Rachel,

29. A laquelle son père avait donné pour servante Bala.

30. Ayant enfin obtenu le mariage qu'il désirait, il aima la seconde plus que la première, et servit chez Laban sept autres années.

31. Mais le Seigneur voyant qu'il méprisait Lia, la rendit féconde, tandis que sa sœur demeura stérile.

32. Elle conçut et engendra un fils qu'elle appela du nom de Ruben, disant : Le Seigneur a vu mon humiliation ; maintenant mon mari m'aimera.

28. Acquievit placito ; et hebdomada transacta, Rachel duxit uxorem ;

29. Cui pater servam Balam tradiderat.

30. Tandemque potitus optatis nuptiis, amorem sequentis priori prætulit, serviens apud eum septem annis aliis.

31. Videns autem Dominus quod despiceret Liam, aperuit vulvam ejus, sorore sterili permanente.

32. Quæ conceptum genuit filium, vocavitque nomen ejus, Ruben dicens : Vidit Dominus humilitatem meam, nunc amabit me vir meus.

---

mus ». Dans ce pluriel peuvent être compris les fils de Laban, comme nous avons vu Laban lui-même, en qualité de frère, prendre part au mariage de Rébecca. Son avarice se montre ici tout à fait à découvert.

28. — *Acquievit placito...* Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et Jacob fit ainsi, et il accomplit la semaine de celle-ci », de Lia, « et il », Laban, « lui donna Rachel sa fille pour femme ». Le mariage de Jacob avec Lia, à cause de l'erreur substantielle sur la personne, était absolument nul, et il était en droit de le considérer comme non avenu, même après les rapports qu'il avait eus avec elle. Le consentement qu'il y donne maintenant est ce qui en fait la validité ; ce n'est qu'en vertu de ce consentement subséquent que ce mariage subsiste. Voilà donc Jacob, par suite de la fraude de Laban, engagé dans la polygamie, dans laquelle nous verrons bientôt les deux sœurs qu'il vient d'épouser coup sur coup l'enfoncer encore davantage. Il ne faut pas toutefois juger ce double mariage d'après la loi mosaïque, qui interdit le mariage simultané avec deux sœurs, et le condamner avec quelques-uns comme incestueux, puisqu'il n'existait encore aucune loi positive à cet égard ; et quant à la loi naturelle, quoiqu'un pareil mariage, de même que la polygamie, soit moins en harmonie avec elle, lui répugne jusqu'à un certain point, on ne peut pas dire qu'elle le condamne d'une manière absolue.

29. — *Cui pater servam Balam tradiderat,* ou mieux, « tradidit ». C'est à l'occasion du mariage de Rachel que son père lui donna cette servante. L'historien nous apprend dès maintenant les noms des deux servantes des femmes de Jacob à cause de ce qu'il aura bientôt à nous raconter d'elles.

30. — *Serviens apud eum septem annis aliis :* sept autres années à partir de son mariage avec Rachel.

2°. Fécondité de Lia, stérilité de Rachel, ℣℣. 31-35.

31. — *Videns autem Dominus quod despiceret Liam.* C'est à peu près le sens de l'hébreu, dont voici la lettre : « Et Jéhovah vit que Lia était haïe ». Cela doit s'entendre, en comparaison de Rachel, dont l'amour possédait tellement Jacob qu'il ne lui laissait pour Lia qu'une indifférence assez semblable à la haine. Il est d'ailleurs très possible qu'il eût conservé quelque ressentiment de la supercherie dont elle avait été le sujet et le docile instrument. — *Aperuit vulvam ejus,* il lui donna la fécondité, qui devait aussi la rendre chère à son mari. En refusant en même temps cet avantage à Rachel, l'épouse privilégiée, il montre qu'il n'approuve pas la préférence trop exclusive, trop fondée sur les sens, dont elle est l'objet de la part de Jacob. Il fait aussi voir par là combien les vues de sa providence sont élevées au dessus des pensées et des sentiments des hommes, et établit par la compensation dont il use envers Lia une sorte d'égalité entre les deux épouses.

32. — *Ruben,* רְאוּבֵן, Reoubèn, signifie : « voyez », ou « regardez, un fils » ! C'est l'expression de l'admiration et de la joie que lui cause la vue de la miséricorde dont Dieu use envers elle. — *Vidit Dominus humilitatem meam.* Le texte hébreu se traduirait mieux : « Parce que Jéhovah a regardé mon affliction ».

33. Rursumque concepit et peperit filium, et ait : Quoniam audivit me Dominus haberi contemptui, dedit etiam istum mihi ; vocavitque nomen ejus, Simeon.
34. Concepitque tertio, et genuit alium filium ; dixitque : Nunc quoque copulabitur mihi maritus meus, eo quod pepererim ei tres filios ; et idcirco appellavit nomen ejus, Levi.

35. Quarto concepit, et peperit filium, et ait : Modo confitebor Domino ; et ob hoc vocavit eum, Judam ; cessavitque parere.

Matth. 1. 2.

33. Et de nouveau elle conçut et enfanta un fils et dit : Parce que le Seigneur a connu que j'étais méprisée, il m'a donné encore celui-ci. Et elle l'appela du nom de Siméon.
34. Et elle conçut une troisième fois et engendra un autre fils et dit : Maintenant mon mari me sera uni, parce que je lui ai enfanté trois fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Lévi.
35. Elle conçut une quatrième fois et enfanta un fils et dit : Maintenant je louerai le Seigneur. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Juda. Et elle cessa d'enfanter.

CHAPITRE XXX.

Rachel d'abord et ensuite Lia donnent leurs servantes à leur mari comme épouses de second rang ; enfants qui naissent de ces unions, ℣℣. 1-13. — Autres enfants de Lia ; Rachel donne le jour à Joseph, ℣℣. 14-24. — Nouveau traité de Jacob avec son beau-père; richesses qu'il acquiert, ℣℣. 25-43.

1. Cernens autem Rachel quod infecunda esset invidit sorori suæ, et ait marito suo : Da mihi liberos, alioquin moriar.
2. Cui iratus respondit Jacob : Num pro Deo ego sum, qui privavit te fructu ventris tui ?
3. At illa : Habeo, inquit, famulam

1. Or Rachel, voyant qu'elle était inféconde, porta envie à sa sœur et dit à son mari : Donne-moi des enfants, autrement je mourrai.
2. Jacob irrité lui répondit : Suis-je à la place de Dieu, qui t'a privé du fruit de tes entrailles ?
3. Mais elle dit : J'ai ma servante

---

33. — *Simeon,* שִׁמְעוֹן Shimehon, veut dire *auditio, exauditio.*
34. — *Levi*, c'est-à-dire, *attachement.*
35. — *Judam,* יְהוּדָה Yehoudah, nom verbal du principe *hophal* de ידה, proprement : *soit loué*, à savoir, Yah ou Jéhovah ; c'est-à-dire au sujet duquel doit être loué Jéhovah.

3° *Rachel d'abord et ensuite Lia donnent leurs servantes à Jacob comme épouses de second rang; enfants qui naissent de ces unions,* xxx, 1-13.

1. — *Invidit sorori suæ.* Cette jalousie n'allait pas jusqu'à souhaiter que Lia n'eût pas non plus d'enfants : Rachel regrettait seulement pour elle-même la privation de ce qu'elle voyait accordé à sa sœur, dont le bonheur lui rendait son affliction d'autant plus sensible. Il est vrai néanmoins que les paroles qu'elle adresse à son mari, prises à la lettre, donneraient l'idée d'un emportement, d'une impatience et d'une espèce de désespoir peu dignes d'une personne sage et vertueuse, et qu'aussi Jacob ne peut les entendre sans indignation et sans blâme; mais il serait injuste de trop presser le sens de quelques mots échappés dans un moment de peine plus vive à ce caractère ardent et impétueux.

2. — *Num pro Deo ego sum :* est-ce que je puis tenir la place de Dieu en le donnant, moi, homme faible et mortel, ce que lui, le Tout-Puissant, le seul maître de la vie et de la mort, t'a refusé? — *Fructu ventris*, prole, liberis.

3. — *Ingredere ad illam*, prends-la pour

Bala ; approche-toi d'elle pour qu'elle enfante sur mes genoux et que j'aie d'elle des fils.

4. Et elle lui donna Bala en mariage.

5. Et Jacob s'étant approché de Bala, elle conçut et enfanta un fils.

6. Et Rachel dit : Le Seigneur m'a jugée, et il a exaucé ma voix en me donnant un fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Dan.

7. Et Bala conçut de nouveau et engendra un autre fils,

8. Pour lequel Rachel dit : Dieu m'a comparée avec ma sœur, et j'ai prévalu. Et elle l'appela Nephtali.

9. Lia sentant qu'elle avait cessé d'enfanter, donna à son mari sa servante Zelpha.

Balam ; ingredere ad illam, ut pariat super genua mea, et habeam ex illa filios.

4. Deditque illi Balam in conjugium; quæ,

5. Ingresso ad se viro, concepit, et peperit filium.

6. Dixitque Rachel : Judicavit mihi Dominus, et exaudivit vocem meam, dans mihi filium ; et idcirco appellavit nomen ejus, Dan.

7. Rursumque Bala concipiens peperit alterum,

8. Pro quo ait Rachel : Comparavit me Deus cum sorore mea, et invalui; vocavitque eum, Nephthali.

9. Sentiens Lia quod parere desiisset, Zelpham ancillam suam marito tradidit.

---

femme, *ut pariat super genua mea*, afin que je reçoive sur mes genoux, à leur naissance, les enfants auxquels elle donnera le jour, c'est-à-dire, que je les adopte et qu'ils soient regardés comme miens. Elle a donc recours au même moyen que Sara avait déjà employé avec Abraham, ci-dessus ch. XVI, 1 et suiv. — *Et habeam ex illa filios*. A la lettre dans le texte : « et ædificer ego quoque ex illa ». Sur cette expression voy. *ibid.*

6. — *Judicavit mihi Dominus* : « Jéhovah m'a jugée », a décidé mon affaire conformément à mes désirs, a fait droit à ma demande. — *Dan*, c'est-à-dire, *juge*.

8. — *Comparavit me Deus cum sorore mea, et invalui*. L'hébreu : « J'ai lutté des luttes de Dieu avec ma sœur, et j'ai prévalu ». Ce sont des luttes pour les faveurs de Dieu, qui semblait en avoir fait le partage exclusif de Lia ; des luttes, par conséquent, de foi et de prières, dans le fond, avec Dieu lui-même. Mais comment Rachel peut-elle parler de victoire sur sa sœur, qui a déjà donné à Jacob par elle-même la moitié plus d'enfants qu'elle par sa servante ? Il faut dire qu'elle se vante un peu et qu'elle fait sonner bien haut ses propres avantages afin de s'en persuader elle-même. Il ne paraît pas toutefois qu'elle y parvienne, puisque ce n'est qu'à la naissance de Joseph qu'elle se regarde comme véritablement délivrée de son opprobre (ci-après ℣. 23). Cornelius a Lapide donne une autre explication que je crois bon de rapporter. D'après lui, Rachel veut dire : « Ego cum Lia pro fecunditate et prolis gloria quasi contendi et colluctata sum, jamque callide eam amplius non parientem vici, dum pro me sterili ingeniose et astute ancillam meam fecundam marito meo surrogavi ». — *Nephtali*, selon les uns, *lutteur* ; selon d'autres, *ma lutte*. — Dans le récit de la naissance des fils de Jacob, c'est, comme on a pu le remarquer, tantôt le nom de Jéhovah (Dominus), tantôt celui d'Elohim (Deus), qui est employé, et cette alternance n'a pas lieu seulement dans la bouche des femmes du patriarche, mais encore dans celle du narrateur, qui appelle d'abord Jéhovah le Dieu qui donne des enfants à Lia (plus haut, XXIX, 31), et ensuite Elohim celui qui en accorde encore à la même, et enfin à Rachel (ci-apr. ℣℣. 18, 22). Plusieurs pensent que ce n'est pas sans dessein que l'auteur imprime aux quatre premières naissances le nom de Jéhovah et aux sept autres celui d'Elohim. D'après Delitzsch, en entremêlant ainsi les deux noms divins dans les origines d'Israel, il a un but analogue à celui qui, après l'emploi exclusif du nom d'Elohim dans l'histoire de la création, les lui a fait réunir tous les deux dans celle du paradis terrestre : il veut faire entendre par là que la fidélité de Jéhovah dans ses promesses et la toute-puissance d'Elohim concourent ensemble et se combinent dans cette fondation d'Israël.

9. — *Sentiens Lia quod parere desiisset.*. Lia n'est pas encore contente de la bénédiction que Jéhovah a répandue sur son mariage. Le moyen employé avec succès par Rachel excite sa jalousie, et elle veut y recourir aussi. De son côté, Jacob ne croit pas pouvoir lui refuser ce qu'il a accordé à sa sœur.

10. Qua post conceptum edente filium,

11. Dixit : Feliciter ; et idcirco vocavit nomen ejus, Gad.

12. Peperit quoque Zelpha alterum.

13. Dixitque Lia : Hoc pro beatitudine mea ; beatam quippe me dicent mulieres ; propterea appellavit eum, Aser.

14. Egressus autem Ruben tempore messis triticeæ in agrum, reperit mandragoras ; quas matri Liæ detulit. Dixitque Rachel : Da mihi partem de mandragoris filii tui.

15. Illa respondit : Parumne tibi videtur, quod præripueris maritum mihi, nisi etiam mandragoras filii mei tuleris? Ait Rachel : Dormiat tecum hac nocte pro mandragoris filii tui.

10. Lorsqu'elle eut conçu et engendré un fils,

11. Lia dit : Heureusement ! c'est pourquoi elle l'appela du nom de Gad.

12. Zelpha enfanta aussi un autre fils.

13. Et Lia dit: C'est pour mon bonheur ; car les femmes me diront bienheureuse ! C'est pourquoi elle l'appela Aser.

14. Or Ruben, étant sorti dans la campagne, au temps de la moisson du froment, trouva des mandragores, qu'il apporta à Lia, sa mère. Et Rachel dit : Donne-moi une partie des mandragores de ton fils.

15. Elle répondit : Te semble-t-il que c'est peu de m'enlever mon mari, si tu ne m'enlèves aussi les mandragores de mon fils ? Rachel dit : Qu'il dorme avec toi cette nuit pour les mandragores de ton fils.

---

11. — *Feliciter*. Le *keri* בָּא גָד, *le bonheur est venu*, est une conjecture des masorètes d'après le Targum et le Syriaque, mais qui ne s'appuie pas sur une ancienne tradition, puisque les Septante traduisent ἐν τύχῃ, *avec bonheur*, et ont par conséquent lu בְּגָד. Cette conjecture d'ailleurs n'est nullement nécessaire, le *ketib* בְּגָד, *avec bonheur, heureusement*, sous-ent. : cela m'arrive, à savoir, la naissance de ce fils, donnant un très bon sens, et étant même préférable. — *Gad*, c'est-à-dire, *bonheur*.

13.—*Hoc pro beatitudine mea*. L'hébreu : « Dans ma félicité » ! sous-ent. : cela m'arrive. — *Beatam quippe me dicent mulieres*. Littéralement d'après l'hébreu : « car les filles me félicitent » à cause du grand nombre de mes enfants. Le parfait אִשְּׁרוּנִי, proprement : *m'ont félicitée*, est l'expression d'un avenir certain. — *Aser*, אָשֵׁר, ASHER, veut dire *heureux*, ou *rendant heureux*. On sent dans les paroles de Lia et dans les noms qu'elle impose aux deux fils de sa servante qu'elle n'est plus tout à fait dans les dispositions d'humble piété où nous l'avons vue à la naissance des siens. Elle ne parle plus de Dieu : pour elle, ses deux fils adoptifs semblent n'être que l'heureux résultat de l'expédient auquel elle a eu recours.

4° Autres enfants de Lia ; Rachel donne le jour à Joseph, ỳỳ. 14-24.

14. — *Egressus autem Ruben*... La jalousie mutuelle dont les deux sœurs se laissent dominer continue à paraître dans le marché relatif aux mandragores, ou pommes de mandragore, que Ruben, fils de Lia, âgé alors de quatre ans selon Keil, de cinq selon Delitzsch, apporte à sa mère. דּוּדָאִים, proprement, *pommes d'amour*, désigne les pommes jaunes, d'une odeur forte et agréable, grosses comme une noix muscade, de la mandragore (*mandragora vernalis*), plante commune en Palestine, et que les anciens, comme encore aujourd'hui les Arabes, regardaient comme un moyen propre à procurer la fécondité, qui était le grand objet des vœux de Rachel. Les fleurs de cette plante, petites et d'un blanc tirant sur le vert, sont mises par le Cantique des Cantiques, VII, 14, au nombre des messagers du printemps, et les pommes auxquelles elles donnent naissance mûrissent du mois de mai, qui est le temps de la moisson des blés, au mois de juillet.

15. — *Parumne tibi videtur quod præripueris maritum mihi*, ce qu'elle dit à cause de la préférence de Jacob pour Rachel, *nisi etiam mandragoras filii mei tuleris ?* L'infinitif וְלָקַחַת, *et pour prendre*, au lieu de וְלָקַחְתְּ *et tu prendras*, marque l'intention avec plus

16. Lorsque Jacob, le soir, retourna des champs, Lia sortit au-devant de lui et lui dit : Tu viendras à moi, car je t'ai obtenu pour les mandragores de mon fils. Et il dormit avec elle cette nuit.

17. Et Dieu exauça ses prières, et elle conçut et enfanta un cinquième fils,

18. Et elle dit : Dieu m'a récompensée, parce que j'ai donné ma servante à mon mari. Et elle l'appela du nom d'Issachar.

19. Lia conçut de nouveau et enfanta un sixième fils.

20. Et elle dit : Le Seigneur m'a doté d'une bonne dot. Cette fois aussi mon mari sera avec moi, parce que je lui ai engendré six fils. C'est pourquoi elle l'appela du nom de Zabulon.

21. Après lui, elle enfanta une fille nommée Dina.

22. Le Seigneur, se souvenant

16. Redeuntique ad vesperam Jacob de agro, egressa est in occursum ejus Lia, et, Ad me, inquit, intrabis, quia mercede conduxi te pro mandragoris filii mei. Dormivitque cum ea nocte illa;

17. Et exaudivit Deus preces ejus; concepitque et peperit filium quintum,

18. Et ait : Dedit Deus mercedem mihi, quia dedi ancillam meam viro meo : appellavitque nomen ejus, Issachar.

19. Rursum Lia concipiens, peperit sextum filium.

20. Et ait : Dotavit me Deus dote bona : etiam hac vice mecum erit maritus meus, eo quod genuerim ei sex filios : et idcirco appellavit nomen ejus, Zabulon.

21. Post quem peperit filiam, nomine Dinam.

22. Recordatus quoque Dominus

---

d'énergie. — *Dormiat tecum*... Ces mots sont précédés dans l'hébreu de לָכֵן, *c'est pourquoi*, à cause de cela, puisqu'il en est ainsi, expression qui revient à notre : *eh bien !* Voyez la belle et ingénieuse application que saint François de Sales fait de cette histoire dans son *Traité de l'Amour de Dieu*, l. x. ch. IX.

17. — *Et exaudivit Deus preces ejus*... Cela suppose des prières antérieures, bien qu'il n'en soit pas fait mention. L'auteur veut faire remarquer que si la fécondité est rendue à Lia, tandis que les mandragores ne servent de rien à Rachel, c'est que Dieu, qu'avait invoqué la première, est l'auteur et le dispensateur de la vie, sans lequel tous les moyens naturels restent inutiles.

18. — *Quia dedi ancillam meam viro meo*. C'est manifestement pour l'abnégation dont elle a fait preuve en cela qu'elle croit que Dieu l'a récompensée en accordant à ses prières un cinquième fils. Elle veut aussi en laisser le souvenir dans le nom qu'elle lui donne. יִשָּׂשכָר YISSASKHAR, comme est constamment ponctué le nom que la Vulgate écrit *Issachar*, est selon Fürst, une contraction pour יִשָּׂא שָׂכָר, *il* (Dieu) *apporte une récompense* ; selon d'autres, comme Dillmann, le *ketib*, יששכר doit se lire יֵשׁ שָׂכָר, *il y a récompense*.

20. — *Dotavit me Deus dote bona*... D'après l'hébreu : « Dieu m'a fait un bon présent : cette fois mon mari habitera avec moi », me témoignera son affection par plus d'assiduité à mon égard. Dans le texte, le nom qu'elle donne à son fils, זְבֻלוּן ZEBULOUN ou *Zabulon*, c'est-à-dire, *habitation*, de זָבַל, *habiter*, renferme une allusion phonique à זָבַד, *faire présent*, qui de même que זָבַל, ne se rencontre qu'ici dans la Bible.

21. — *Nomine Dinam*. Le nom de *Dina* ou *Dinah* est le féminin de celui de *Dan*, fils de Rachel par adoption (plus haut ℣℣. 3-6), auquel il peut avoir été opposé pour indiquer que l'avantage reste toujours à Lia, de sorte qu'il n'y a nulle nécessité d'en rapporter l'origine à la vengeance que ses frères tirèrent de l'outrage qui lui fut fait. Ce drame sanglant est la cause de la mention particulière qui est faite ici de cette fille. Jacob en eut encore d'autres, comme il paraît par le chap. XXXVII, 35, et surtout par le chap. XLV, 7, sans qu'elles se trouvent nommées nulle part.

22. — *Recordatus quoque Dominus* (dans l'hébreu, « Deus ») *Rachelis, exaudivit eam*. Elle a donc prié, puisque Dieu l'exauce, et il n'y a aucune raison de croire qu'elle ait seulement commencé alors ; de sorte que c'est fort injustement que quelques commentateurs,

Rachelis, exaudivit eam, et aperuit vulvam ejus.

23. Quæ concepit et peperit filium, dicens : Abstulit Deus opprobrium meum.

24. Et vocavit nomen ejus Joseph : dicens : Addat mihi Dominus filium alterum.

25. Nato autem Joseph, dixit Jacob socero suo : Dimitte me ut revertar in patriam, et ad terram meam.

aussi de Rachel, l'exauça et la rendit féconde.

23. Elle conçut et enfanta un fils, disant : Le Seigneur a enlevé mon opprobre.

24. Et elle l'appela du nom de Joseph, disant : Que le Seigneur m'ajoute un autre fils.

25. Or quand Joseph fut né, Jacob dit à son beau-père : Laissez-moi partir pour que je retourne dans ma patrie et dans ma terre.

---

qui se montrent peu favorables à l'épouse chérie de Jacob, lui reprochent d'avoir négligé ce moyen, ce que ne prouvent ni l'impatience dans laquelle nous l'avons vue, ni les autres moyens auxquels elle a pu avoir aussi recours. — *Et aperuit vulvam ejus,* il lui accorda la fécondité.

23. — *Abstulit Deus opprobrium meum.* La stérilité passait pour un opprobre, comme on le voit par plusieurs passages de l'Ecriture.

24. — *Joseph.* יוֹסֵף Yoseph, de יָסַף, *ajouter*, signifie *Qu'il ajoute*. Ce mot est aussi en assonance avec אָסַף, *a ôté, enlevé,* qui précède, mais dont il n'entre pas dans la pensée de Rachel de dériver le nom de son fils. Keil, il est vrai, réunit les deux étymologies ; mais le texte n'autorise que celle que nous avons indiquée.

5°. Nouveau traité de Jacob avec son beau-père ; richesses qu'il acquiert, ℣℣. 25-43.

25. — *Nato autem Joseph, dixit Jacob..* Après la naissance de Joseph, Jacob demande congé à Laban de s'en retourner avec ses femmes et ses enfants, « pour lesquels, lui dit-il, je t'ai servi ». Il résulte de là que Joseph est né à la fin de la quatorzième année de son temps de service, c'est-à-dire, sept ans après son double mariage. Or, si tous les enfants dont la naissance vient d'être rapportée à partir du chap. XXIX, 32, étaient nés successivement selon l'ordre de la narration, il s'ensuivrait que, au milieu des sept ans pendant lesquels Lia a donné le jour à sept enfants, il faudrait encore placer un intervalle de stérilité assez long pour suffire à la naissance des deux fils de Bala et des deux de Zelpha, ce qui est impossible. Mais c'est aussi ce que le texte n'oblige nullement d'admettre, pourvu qu'on considère d'un côté que l'imparfait avec le ו (*et*) consécutif, comme le remarque Ewald, *Lehrb.* § 242 *a,* et que nous en avons déjà fait l'observation ailleurs (ch. II,), n'exprime pas seulement la suite du temps, mais aussi celle des pensées, et de l'autre que dans le récit des naissances, à côté d'un certain ordre chronologique, la tendance à les ranger d'après les mères ne saurait être méconnue. Ainsi de ce que ce n'est, par exemple, qu'après que Lia a déjà eu quatre fils, que l'auteur sacré dit : « Et Rachel vit qu'elle n'enfantait pas à Jacob », etc., il ne s'ensuit pas le moins du monde que ce ne soit qu'après la naissance du quatrième fils de Lia que Rachel s'aperçut de sa stérilité. Il n'y a donc rien qui empêche de se représenter l'ordre des faits à peu près de cette manière. Les quatre premiers fils de Lia se suivirent à des intervalles très rapprochés, de sorte qu'ils étaient déjà nés à la fin de la quatrième année de son mariage. Pendant ce temps, et non pas seulement après la naissance du quatrième fils de Lia, Rachel, voyant qu'elle était stérile, avait donné sa servante à Jacob, de sorte que non seulement Dan put naître avant Juda, mais que Nephtali put suivre encore de près ce dernier. Lia dut aussi remarquer d'autant plus promptement l'interruption qui avait lieu pour elle qu'elle en avait moins éprouvé jusque-là, et se sentir bientôt poussée par la jalousie envers sa sœur à recourir au même moyen qu'elle pour accroître le nombre de ses enfants. Elle-même put devenir de nouveau enceinte déjà avant la naissance du second fils de sa servante, et donner encore le jour à ses deux derniers fils la sixième et la septième année de son mariage. A peu près dans le même temps que Zabulon, ou peu après, naquit Joseph. Quant à Dina, Keil infère de l'expression אַחַר, *après* (℣. 21), qu'elle ne vint au monde que plus tard, pendant les six dernières années du séjour de Jacob chez son beau-père. — *Ut revertar in patriam et ad terram meam.* L'hébreu à la lettre : « afin que je retourne en mon lieu et dans mon pays », dans la terre de Chanaan.

26. Donnez-moi mes femmes et mes enfants, pour lesquels je vous ai servi, afin que je m'en aille : vous savez de quelle manière je vous ai servi.

27. Laban lui dit : Que je trouve grâce devant toi. J'ai appris par expérience que Dieu m'a béni à cause de toi.

28. Fixe la récompense que je dois te donner.

29. Mais il répondit : Vous savez comment je vous ai servi, et combien ce que vous possédiez s'est accru entre mes mains.

30. Vous aviez peu avant que je vinsse à vous, et maintenant vous êtes devenu riche, et le Seigneur vous a béni depuis mon arrivée. Il est donc juste que maintenant je pourvoie aussi à ma maison.

31. Laban lui dit : Que te donnerai-je ? Il répondit : Je ne veux rien; mais si vous faites ce que je demande, je paîtrai et garderai de nouveau vos troupeaux.

32. Parcourez tous vos troupeaux

26. Da mihi uxores, et liberos meos, pro quibus servivi tibi, ut abeam : tu nosti servitutem qua servivi tibi.

27. Ait illi Laban : Inveniam gratiam in conspectu tuo : experimento didici, quia benedixerit mihi Deus propter te :

28. Constitue mercedem tuam quam dem tibi.

29. At ille respondit : Tu nosti quomodo servierim tibi, et quanta in manibus meis fuerit possessio tua.

30. Modicum habuisti antequam venirem ad te : et nunc dives effectus es : benedixitque tibi Dominus ad introitum meum. Justum est igitur ut aliquando provideam etiam domui meæ.

31. Dixitque Laban : Quid tibi dabo? At ille ait : Nihil volo : sed si feceris quod postulo, iterum pascam, et custodiam pecora tua.

32. Gyra omnes greges tuos, et

---

26. — *Tu nosti servitutem qua servivi tibi,* tu sais de quelle manière, avec quelle fidélité je t'ai servi.

27. — *Inveniam gratiam in conspectu tuo.* L'hébreu à la lettre : « Si, quæso, inveni gratiam in oculis tuis », sous-ent. : « ne pars pas », comme la suite l'indique. — *Experimento didici quia benedixerit...* D'après l'hébreu : « J'ai auguré », augurando cognovi, « et Jéhovah », pour : que Jéhovah « m'a béni à cause de toi ». Dans « j'ai auguré » Delitzsch voit une expression païenne.

30. — *Benedixitque tibi Dominus ad introitum meum,* à la lettre dans l'hébreu : « ad pedem meum » ; plus clairement : « Et Jéhovah t'a béni sur mes pas », il a répandu sur toi ses bénédictions à la suite de mes pas, il a couronné d'un heureux succès toutes les démarches et toutes les actions que j'ai faites pour ton service. — *Justum est igitur ut aliquando...* L'hébreu : « maintenant donc, quand ferai-je quelque chose pour ma maison » ?

31. — *Nihil volo... pecora tua.* L'hébreu : « Tu ne me donneras rien : si tu me fais cette chose-ci, derechef je paîtrai, je garderai ton troupeau ». Il y a ici quelque chose qui rappelle les formes orientales de politesse du marché d'Abraham avec Ephron, ci-dess. xxiii, quoique la ressemblance soit loin d'être parfaite. Le langage de Laban est soumis, presque suppliant; celui de Jacob au contraire est libre et fier : c'est celui d'un homme qui a la conscience de ne pas en redevoir à celui avec qui il traite, et qui n'est pas disposé à se sacrifier jusqu'au bout pour lui. Pour l'intelligence de ce qui suit, il faut remarquer qu'en Orient les chèvres, dans la règle, sont noires ou brunes, rarement blanches ou tachetées de blanc, les brebis par contre la plupart blanches, rarement noires ou bigarrées.

32. — *Gyra omnes greges tuos... erit merces mea.* A la lettre d'après l'hébreu : « Je parcourrai tout ton troupeau aujourd'hui: éloigne de là toute bête marquetée et tachetée, et toute bête noire parmi les brebis, et tachetée et marquetée parmi les chèvres : et ce sera ma récompense ». Jacob propose à Laban d'éloigner du reste du troupeau les pièces de bétail indiquées, qu'il en aura séparées en le parcourant. Plusieurs interprètes, comme Delitzsch, Keil, Dillmann, prennent הָסֵר, que nous rendons par « éloigner »,

separa cunctas oves varias et sparso vellere : et quodcumque furvum, et

et séparez toutes les brebis dont la laine est de diverses couleurs. Tout

---

pour l'infinitif absolu, et traduisent : « Je parcourrai to.. ton troupeau aujourd'hui, éloignant », ou « séparant de là », etc. Mais ce n'est pas Jacob lui-même qui doit éloigner cette partie du troupeau il en fera seulement le triage pour la remettre à Laban, qui l'emmènera ailleurs. C'est en effet ce que nous lisons plus bas. Il semblerait au premier coup d'œil que ce soit dans les pièces de bétail ainsi séparées que consistera la récompense de Jacob, et c'est ainsi que l'entendent Knobel, Delitzsch, Keil, Lange et autres, qui les regardent comme devant former la base d'un troupeau à lui, tout en reconnaissant, comme la suite l'exige manifestement, qu'il faut y joindre celles qui à l'avenir se trouveront être dans les mêmes conditions. Mais en considérant la chose de plus près, on restera convaincu que tel ne saurait être le sens des paroles de Jacob, et que sa proposition ne regarde que l'avenir. Les pièces de bétail séparées comme il a été dit seront complètement en dehors du traité : elles appartiendront à Laban, sans que Jacob puisse encore émettre aucune prétention ni sur elles ni sur les petits qui en naîtront; son salaire se composera uniquement des futurs produits de couleur anormale de l'autre partie du troupeau, qui continuera à être sous sa garde. Outre que l'autre interprétation ne semble pas bien d'accord avec ce que Jacob vient de dire à son beau-père : « Tu ne me donneras rien », il serait étrange, comme Delitzsch l'avoue, que le bétail qui lui appartiendrait fût remis à la garde des fils de Laban, et surtout que ce fût sur sa proposition. C'est ce qui est d'autant moins admissible qu'il ne paraît pas dans toute la suite le moindre vestige d'un pareil arrangement, rien qui le suppose ou qui y fasse une allusion quelconque. Le contraire résulte même clairement de ce qu'ajoute Jacob, que tout ce que Laban, venant contrôler sa récompense, trouvera *chez lui* en dehors des conditions mentionnées, il sera en droit de le regarder comme volé. Et de fait, ne le voyons nous pas constamment faire paître son troupeau à côté de celui de son beau-père? Sa fuite, dans une autre hypothèse, serait même complètement inexplicable. Aussi Lange ne voit-il rien de mieux à faire, pour échapper à tant de difficultés, que de prétendre avec Bohlen, contre l'évidence de tout le contexte, que c'est, non pas Laban, mais Jacob qui remet les bestiaux séparés du reste du troupeau entre les mains de ses enfants. — Il serait encore plus étrange que ce qui devait être la base du futur troupeau de Jacob ne parût pas même en avoir fait partie, et eût été laissé par lui dans le plus profond oubli, sans qu'il songeât plus à le réclamer ou seulement à en demander des nouvelles que Laban à le lui remettre, tandis que ce qui incontestablement, n'en eût-il pas été la base réelle, en a au moins fait le fond, je veux dire, le bétail postérieur de couleur anormale, ne serait pas même mentionné dans le traité. Ce n'est assurément pas résoudre la difficulté que de dire avec Keil que le narrateur, se bornant au principal, a omis d'expliquer qu'il était en même temps convenu que la séparation faite une première fois au profit de Jacob se renouvellerait à des intervalles marqués, ou que vraisemblablement ce point n'avait pas été d'abord expressément stipulé, mais présupposé par les deux parties comme s'entendant de soi-même. Il est clair, en effet, qu'une clause pareille n'est pas une chose qui s'entende ainsi de soi, et que ce serait précisément le point principal que l'historien aurait passé sous silence. — Il n'en est pas de même, quoi qu'en dise Delitzsch, dans le sentiment que nous défendons. Si Jacob ne dit pas expressément ici, comme le voudrait ce commentateur, que c'est ce qui naîtra *à l'avenir* dans les conditions indiquées qui sera sa récompense, cela peut venir de ce que son émotion visible et une sorte d'embarras qu'il éprouve à formuler ses prétentions ne lui permettent de s'expliquer qu'à demi-mot; mais tout le contexte de son discours, toutes les circonstances, ainsi qu'on vient de le voir, déclarent suffisamment sa pensée et ne permettent pas de douter que ce ne soit le sens de sa proposition, qui aussi est parfaitement saisie par Laban, sans que son interprétation donne jamais lieu dans la suite à la moindre discussion. D'ailleurs la difficulté qui arrête Delitzsch, eût-elle la gravité qu'il lui attribue, disparaîtrait encore devant les impossibilités de l'explication qu'il adopte. — D'après la manière dont nous avons remarqué plus haut que plusieurs rendent la première partie du verset, qu'ils entendent dans ce sens que c'est Jacob lui-même qui doit faire la séparation qu'il propose et rester chargé de la garde du tout, on pourrait être tenté de croire que, si c'est Laban qui exécute ce triage, s'il remet entre les mains de ses enfants et peut-être s'approprie ce qu'on regarde comme appartenant à Jacob, il faut voir en cela une précaution de son avarice et une infidélité à sa parole. Mais quelle apparence que Laban, sans qu'il soit encore rien arrivé

ce qui sera d'un noir mêlé de blanc ou tacheté, tant dans les brebis que dans les chèvres, sera ma récompense.

33. Et ma justice se montrera devant vous demain, quand viendra le temps qu'il vous plaira de fixer. Tout ce qui ne sera pas de couleur variée et tacheté et mêlé de blanc et de noir, tant dans les brebis que dans les chèvres me convaincra de larcin.

34. Et Laban dit : J'ai pour agréable ce que tu demandes.

35. Le même jour il sépara les chèvres et les brebis et les boucs et les béliers tachetés et de couleurs variées; mais tout le troupeau d'une seule couleur, c'est-à-dire d'une toison toute noire ou toute blanche, il le remit entre les mains de ses fils.

36. Et il mit un espace de trois

maculosum, variumque fuerit, tam in ovibus quam in capris, erit merces mea.

33. Respondebitque mihi cras justitia mea, quando placiti tempus advenerit coram te : et omnia quæ non fuerint varia et maculosa, et furva, tam in ovibus quam in capris, furti me arguent.

34. Dixitque Laban : Gratum habeo quod petis.

35. Et separavit in die illa, capras, et oves, et hircos, et arietes, varios atque maculosos ; cunctum autem gregem unicolorem, id est, albi et nigri velleris, tradidit in manu filiorum suorum.

36. Et posuit spatium itineris trium

---

qui ait pu mettre en émoi son avarice, s'empresse ainsi de fouler aux pieds un traité à peine conclu à sa sollicitation et qu'il regarde comme très avantageux pour lui? Ne seraitce pas s'exposer au danger manifeste d'en perdre tout le fruit en provoquant par une telle déloyauté le départ immédiat de son gendre, qu'il tient tant à conserver auprès de lui? Et concevrait-on que Jacob passât là-dessus sans avoir même l'air de s'en apercevoir? — Le sens que nous venons d'établir est aussi celui que donnent à ce verset difficile Rosenmüller, Ewald (*Gesch. des Volk. Israel,* t. I, p. 509), Dillmann. — On pourrait aussi traduire l'hébreu en changeant l'accentuation (ponctuation) masorétique : « Je parcourrai tout ton troupeau aujourd'hui : éloigne de là toute bête marquetée et tachetée; et toute bête noire parmi les brebis, et tachetée et marquetée parmi les chèvres, ce sera ma récompense ». C'est une conjecture que propose aussi Dillmann, et qui s'accorde bien avec la suite. Cette ponctuation a d'ailleurs pour elle l'autorité de la Vulgate. Une autre manière d'expliquer ce passage sans rien changer à la division qu'en font les masorètes serait de supposer que le sens de la phrase reste en suspens à la fin du verset : « et ma récompense sera »... Jacob ne s'expliquerait pas encore ici, mais seulement dans le verset suivant et en donnant à sa pensée un autre tour. De cette manière, au lieu de dire, en continuant la phrase commencée : « et ma récompense sera tout ce qui sera marqueté et tacheté parmi les chèvres et noir parmi les brebis », il exprimerait le même sens sous une forme adoucie. Par là le sens devient clair et les difficultés disparaissent.

33. — *Respondebitque mihi cras justitia mea... :* « Et pour moi répondra ma justice », elle paraîtra avec évidence et témoignera par là-même en ma faveur, « au jour de demain », à l'avenir, plus tard, « quand tu viendras près de ma récompense », que tu la visiteras pour la contrôler et t'assurer si je n'ai rien qui soit à toi : elle répondra, dis-je, « pour moi devant ta face », devant toi.

34. — *Gratum habeo quod petis.* Littéralement d'après l'hébreu : « Voici! » eh bien! « qu'il soit selon ta parole ». Laban s'empresse d'accepter la condition, qui paraît séduisante à son avarice.

35. — *Et separavit... in manu filiorum suorum.* Le sens de l'hébreu est : « Et il éloigna en ce jour-là les boucs rayés et tachetés et toutes les chèvres marquetées et tachetées, tout ce en quoi il y avait du blanc, et tout ce qui était noir parmi les brebis; et il les remit dans la main de ses fils ». Ce sens est d'ailleurs celui que demande ce qui précède.

36. — *Et posuit spatium itineris trium dierum,* une distance de trois journées, *inter se et generum.* Il mit cette distance entre lui, ou ses fils, et Jacob afin de rendre impossible tout rapport, tout accouplement

dierum inter se et generum, qui pascebat reliquos greges ejus.

37. Tollens ergo Jacob virgas populeas virides, et amygdalinas, et ex platanis, ex parte decortavit eas : detractisque corticibus, in his quæ spoliata fuerant, candor apparuit : illa vero quæ integra fuerant, viridia permanserunt : atque in hunc modum color effectus est varius.

38. Posuitque eas in canalibus, ubi effundebatur aqua : ut cum venissent greges ad bibendum, ante oculos haberent virgas, et in aspectu earum conciperent.

jours de marche entre lui et son gendre, qui paissait les autres troupeaux.

37. Or Jacob, prenant des branches vertes de peuplier, d'amandier et de platane, en ôta l'écorce en partie. L'écorce enlevée, la partie qui avait été dépouillée parut blanche, mais la partie laissée intacte demeura verte, et de cette manière leur couleur fut variée.

38. Il plaça ces branches dans les canaux où était versée l'eau, afin que, lorsque les troupeaux viendraient boire, ils eussent les branches devant les yeux et qu'ils conçussent en les regardant.

---

entre les bestiaux de couleur normale et ceux de couleur anormale, en un mot, tout ce qui aurait pu favoriser la production de petits de cette dernière couleur, lesquels dorénavant devaient appartenir à Jacob. Ces journées sont sans doute de petites journées de menu bétail, de sorte que la distance totale pourrait être évaluée à environ une dizaine ou une douzaine de lieues, et non à vingt et une, comme le veut Delitzsch.

37. — *Tollens ergo Jacob virgas... color effectus est varius.* A la lettre d'après l'hébreu : « Et Jacob prit des bâtons verts d'alboufier et d'amandier et de platane, et il y écorça des écorçures blanches, dénudant le blanc qui était sur les bâtons ». L' « alboufier », לִבְנֶה, est un arbre de la grandeur de l'olivier, d'où découle une résine précieuse connue sous le nom de styrax. Il ressemble au cognassier par son tronc, son écorce et ses feuilles, lesquelles sont vertes en dessus, blanches et velues en dessous : ses fleurs sont d'une seule pièce, semblables à celles de l'oranger, blanches, odorantes ; son fruit est une baie peu charnue, qui contient deux noyaux. D'autres donnent à l'hébreu לִבְנֶה, de même que la Vulgate, la signification de *peuplier blanc ;* mais l'analogie de l'arabe, jointe à l'autorité des Septante, rend celle d'*alboufier* préférable. לוּז, d'après la Vulgate et plusieurs autres interprètes, signifie *amandier*. Raschi, Kimchi, Delitzsch, Keil, etc., le rendent par *noisetier,* signification que Fürst regarde aussi comme plus probable. Le nom hébreu du *platane,* עַרְמוֹן, de עָרַם, *dénuder,* vient de ce que cet arbre se dépouille chaque année de son écorce, qui se détache par grandes pl..ques larges comme la main et d'un quart de ligne d'épaisseur. « Et il y écorça des écorçures blanches », il en enleva partiellement l'écorce de manière à y former des raies blanches, « dénudant », mettant à découvert, « le blanc qui était sur les bâtons », sur le bois, sous l'écorce.

38. — *Posuitque eas in canalibus... et in aspectu earum conciperent.* L'hébreu : « Et il plaça les bâtons qu'il avait écorcés dans les auges, dans les abreuvoirs, où les brebis venaient boire, devant les brebis ; et elles conçurent lorsqu'elles vinrent boire ». Il plaça ainsi les bâtons afin que les brebis en chaleur (ce sont elles qui sont spécialement désignées dans ce récit, quoiqu'il doive aussi s'entendre des chèvres avec les modifications nécessaires, l'expression du texte, צֹאן, comprenant les unes et les autres) venant y boire et ayant, au moment où elles s'accoupleraient, les yeux et l'imagination vivement frappés de cette bigarrure, l'imprimassent sur leurs petits. « Dans les abreuvoirs » sert à expliquer « dans les auges ». C'est *dans* les abreuvoirs, et non simplement *auprès,* comme le veut Knobel, que Jacob place les bâtons, afin que les regards des bestiaux y restant attachés pendant un certain temps, l'impression en soit plus forte et l'effet plus assuré. Que l'impression produite par l'imagination frappée de la mère au moment de la conception ou dans les premiers temps qui suivent réagisse sur la conformation de son fruit, c'est ce qu'une multitude d'exemples ne permettent pas de révoquer en doute. Voy. Bochart, *Hieroz.*, t. Ier p. 618 (éd. de Rosenm.), D. Calmet *i. h. l.* וַיֵּחַמְנָה, « et » étant en chaleur « elles conçurent », est une forme archaique pour וַתֵּחַמְנָה. Voy. Ewald, *Lehrb.* § 191 *b.*

39. Et il arriva que dans la chaleur même de l'accouplement les brebis regardèrent les branches, et elles mirent bas des agneaux tachetés et marqués de diverses couleurs.
40. Et Jacob divisa le troupeau et mit les branches dans les canaux, devant les yeux des béliers. Ce qui était tout blanc et tout noir appartenait à Laban, et le reste à Jacob; les troupeaux étaient séparés l'un de l'autre.
41. Lors donc que les brebis étaient approchées au printemps, Jacob mettait les branches dans les canaux d'abreuvoir, devant les yeux des béliers et des brebis, afin qu'elles conçussent en les regardant.
42. Mais lorsqu'elles étaient approchées plus tard et concevaient leurs derniers fruits, il ne mettait pas les branches. Les fruits tardifs appartinrent à Laban, et ceux de la première saison à Jacob.

39. Factumque est ut in ipso calore coitus, oves intuerentur virgas, et parerent maculosa, et varia, et diverso colore respersa.

40. Divisitque gregem Jacob, et posuit virgas in canalibus ante oculos arietum : erant autem alba et nigra quæque, Laban : cætera vero Jacob, separatis inter se gregibus.

41. Igitur quando primo tempore ascendebantur oves, ponebat Jacob virgas in canalibus aquarum ante oculos arietum et ovium, ut in earum contemplatione conciperent.

42. Quando vero serotina admissura erat, et conceptus extremus, non ponebat eas. Factaque sunt ea quæ erant serotina, Laban : et quæ primi temporis, Jacob.

---

39. *Factumque est... et diverso colore respersa.* Littéralement dans le texte : « Et les brebis conçurent près des bâtons, et les brebis firent des petits rayés, marquetés et tachetés ».

40. — *Divisitque gregem Jacob.. separatis inter se gregibus.* Le véritable sens de l'hébreu est : « Et Jacob sépara les agneaux, et il tourna la face des brebis vers ce qui était rayé et tout ce qui était noir dans le troupeau de Laban; et il se forma des troupeaux à part, et il ne les joignit pas au troupeau de Laban ». Jacob sépara les agneaux ainsi obtenus du troupeau à couleurs normales, et fit paître ce dernier de manière que ses regards tombassent constamment sur « ce qui était rayé et tout ce qui était noir dans le troupeau de Laban », c'est-à-dire, sur les agneaux qui viennent d'être mentionnés, lesquels, bien qu'appartenant à Jacob, sont encore considérés comme faisant partie du troupeau de son beau-père, parce qu'ils n'en ont pas encore été détachés pour former un troupeau particulier, ce qui n'a lieu qu'ensuite. C'est encore un artifice analogue au précédent qu'emploie Jacob pour rendre sa part meilleure. Ces mots : « et tout ce qui était noir dans le troupeau de Laban », rapprochés du verset 35, montrent que c'est des brebis qu'il s'agit spécialement ici. Le bétail à couleurs anormales s'accroissant de plus en plus, Jacob s'en « forma des troupeaux à part », qu'il tint séparés de ceux de Laban.

41. — *Igitur quando primo tempore... conciperent.* L'hébreu à la lettre : « Et il advenait, toutes les fois qu'entraient en chaleur les brebis vigoureuses, que Jacob mettait les batons sous les yeux des brebis, dans les auges, afin qu'elles conçussent à la vue des bâtons ». Les « brebis vigoureuses », proprement, *liées, nouées*, expression qui vient de ce que ce qui est lié ensemble, ou réuni par quelque lien en un faisceau serré, en devient plus fort. לְיַחְמֵנָּה est l'infinitif *Pihel* avec le suffixe féminin de la troisième personne de יָחַם, proprement : « afin qu'elles conçussent cela », c'est-à-dire, des petits.

42. — *Quando vero serotina admissura erat...* L'hébreu : « Et lorsque les brebis étaient faibles, il ne les mettait pas; et les petits faibles étaient pour Laban, et les vigoureux pour Jacob », parce que les petits suivaient naturellement la condition de leurs mères : faibles, si elles étaient faibles; vigoureux, si elles étaient vigoureuses. Comme en Palestine et autres pays de semblable climat, les brebis, qui ne portent que cinq mois, font des petits deux fois par an, et que d'après Pline, *N. H.* VIII, 47, et Columelle, *De re rust.* VIII, 3, ceux qui ont été conçus au printemp et naissent en automne

43. Ditatusque est homo ultra modum, et habuit greges multos, ancillas et servos, camelos et asinos.

43. Et cet homme s'enrichit outre mesure, et il eut de nombreux troupeaux, des servantes, des serviteurs, des chameaux et des ânes.

CHAPITRE XXXI.

Jacob s'enfuit avec ses femmes, ses enfants et ses troupeaux, ℣℣. 1-21. — Laban le poursuit et l'atteint ; plaintes et reproches qu'ils s'adressent mutuellement, ℣℣. 22-42. — Ils finissent par faire alliance ensemble, ℣℣. 43-55.

1. Postquam autem audivit verba filiorum Laban dicentium : Tulit Jacob omnia quæ fuerunt patris nostri, et de illius facultate ditatus, factus est inclytus:

2. Animadvertit quoque faciem Laban : quod non esset erga se sicut heri et nudiustertius,

3. Maxime dicente sibi Domino : Revertere in terram patrum tuorum, et ad generationem tuam, eroque tecum,

4. Misit, et vocavit Rachel et Liam in agrum, ubi pascebat greges,

5. Dixitque eis : Video faciem patris

1. Or Jacob entendit ensuite les paroles des fils de Laban disant : Jacob a enlevé tout ce qui était à notre père, et, enrichi de ses biens, il est devenu opulent :

2. Il remarqua aussi le visage de Laban, qui n'était plus pour lui comme hier et avant-hier;

3. Comme surtout le Seigneur lui disait : Retourne dans la terre de tes pères et dans ta famille, et je serai avec toi ;

4. Il envoya, et il appela Rachel et Lia dans le champ où il paissait les troupeaux,

5. Et il leur dit : Je vois le visage

---

sont préférables à ceux qui, conçus en automne, naissent au printemps, les interprètes entendent assez généralement ce passage dans ce sens, que Jacob mettait les bâtons au printemps et s'abstenait de le faire en automne. C'est le sens qu'exprime la Vulgate.

43. — *Ditatusque est homo ultra modum..* A la lettre dans l'hébreu : « Et l'homme s'enrichit beaucoup, beaucoup, et il eut des brebis nombreuses, et des servantes »... L'artifice de Jacob lui a réussi au-delà même de ce qu'il pouvait souhaiter, de sorte qu'il a cru devoir lui-même mettre des bornes à ses résultats, tant par un sentiment d'équité envers Laban que pour ne pas s'attirer des désagréments de sa part. Mais jusque dans ce qu'il a fait pour l'épargner, il a su encore prendre ses propres avantages. — On peut demander jusqu'à quel point étaient légitimes les moyens employés par Jacob pour se procurer la récompense des peines qu'il prenait en gardant les troupeaux de Laban. C'est ce que nous examinerons plus bas.

12. ***Jacob s'enfuit avec ses femmes, ses enfants et ses troupeaux,*** **XXXI, 1-21.**

1. — *Tulit Jacob omnia quæ fuerunt patris nostri...* C'est la jalousie et l'avarice qui parlent ; ces passions se croient l'hyperbole permise. — *Et de illius facultate...* A la lettre dans l'hébreu : « et de ce qui était à notre père il s'est fait cette opulence », proprement : « cette gloire ».

2. — *Animadvertit quoque faciem Labani...* Il s'aperçut à l'air de son visage que ses dispositions envers lui n'étaient plus les mêmes qu'auparavant.

4. — *Misit et vocavit Rachel...* : « Et Jacob envoya » quelqu'un « vers Rachel et Lia, et », par son intermédiaire, les « appela », etc. ; en d'autres termes, il manda à Rachel et à Lia de venir le trouver aux champs où il était occupé à faire paître ses troupeaux. Rachel est nommée la première comme étant l'épouse de prédilection.

5. — ***Deus autem patris mei fuit mecum.*** Jacob rappelle par ces paroles la protection

de votre père, qui n'est plus envers moi comme hier et avant-hier; mais le Dieu de mon père a été avec moi.

6. Et vous savez vous-mêmes que j'ai servi votre père de toutes mes forces.

7. Mais votre père m'a circonvenu et a changé dix fois ma récompense; et cependant le Seigneur ne lui a pas permis de me nuire.

8. Lorsqu'il a dit : Les agneaux de diverses couleurs seront ta récompense, toutes les brebis ont mis bas des agneaux de diverses couleurs. Au contraire, lorsqu'il a dit : Tu recevras pour récompense les agneaux blancs, tous les troupeaux ont mis bas des agneaux blancs.

9. Et Dieu a pris le bien de votre père et me l'a donné.

10. Car lorsque le temps où les brebis devaient concevoir fut arrivé, j'ai levé mes yeux et j'ai vu en songe des mâles variés et tachetés et de diverses couleurs, couvrant les femelles.

vestri quod non sit erga me sicut heri et nudiustertius : Deus autem patris mei fuit mecum.

6. Et ipsæ nostis quod totis viribus meis servierim patri vestro.

7. Sed et pater vester circumvenit me, et mutavit mercedem meam decem vicibus : et tamen non dimisit eum Deus ut noceret mihi.

8. Si quando dixit : Variæ erunt mercedes tuæ; pariebant omnes oves varios fœtus; quando vero e contrario ait : Alba quæque accipies pro mercede; omnes greges alba pepererunt.

9. Tulitque Deus substantiam patris vestri, et dedit mihi.

10. Postquam enim conceptus ovium tempus advenerat, levavi oculos meos, et vidi in somnis ascendentes mares super feminas, varios et maculosos, et diversorum colorum.

---

et la faveur dont Dieu l'a environné et qui a rejailli sur Laban, comme celui-ci lui-même l'a reconnu.

7. *Sed et pater vester circumvenit me...* : « et votre père m'a trompé » (הֵתֶל, *hiphil* de תָּלַל : voy. Ewald, *Lehrb.* § 184 *c*), « et il a changé ma récompense dix fois », un grand nombre de fois. C'est un nombre rond et déterminé pour un nombre indéterminé. Il paraît clairement par là et par ce qui suit que Laban, s'apercevant du grand nombre de petits de diverses couleurs qui naissaient des brebis et des chèvres d'une seule couleur, fit des tentatives réitérées pour modifier ou restreindre les stipulations primitives à son profit et au détriment de Jacob. Ainsi, comme il l'avait indignement trompé dans la convention relative à Rachel, il le trompa encore autant qu'il put à l'égard de la récompense qu'il s'était engagé à lui donner. Si Jacob ne dit rien ici des artifices auxquels il a eu recours afin de se procurer une plus riche récompense, ce silence n'est pas en contradiction avec la narration précédente, et n'indique nullement une diversité dans les sources : c'est une différence venant uniquement de ce que Jacob ne dit pas tout à ses femmes, et ne leur présente les faits que sous l'aspect qui lui est le plus favorable. S'aider soi-même et être aidé du ciel sont deux choses qui ne s'excluent pas, et Jacob, attribuant principalement l'efficacité des moyens qu'il a employés à la protection divine, peut fort bien ne parler que de cette dernière.

9. — *Tulitque*, abstulitque, *Deus substantiam*, מִקְנֵה, « le troupeau », *patris vestri*... Le masculin אֲבִיכֶם, comme étant l'expression plus générale, est employé ici pour le féminin אֲבִיכֶן, anomalie qui se rencontre encore souvent ailleurs tant à l'égard des pronoms séparables que des suffixes. Voy. Ewald, *Lehrb.*, § 184 *c*.

10. — *Postquam enim conceptus ovium... et diversorum colorum*. L'hébreu : « Et il est advenu, au temps où le troupeau était en chaleur, que j'ai levé mes yeux et j'ai vu en songe : et voilà que les boucs qui montaient sur le troupeau étaient rayés, marquetés et grêlés ». Ce qui est dit spécialement des boucs doit aussi s'entendre des béliers, qui même leur sont expressément joints par les Septante. « Et grêlés », c'est-à-dire, ayant des taches comme des coups de grêle.

11. Dixitque Angelus Dei ad me in somnis : Jacob. Et ego respondi : Adsum.

12. Qui ait : Leva oculos tuos, et vide universos masculos ascendentes super feminas, varios, maculosos, atque respersos. Vidi enim omnia quæ fecit tibi Laban.

13. Ego sum Deus Bethel, ubi unxisti lapidem, et votum vovisti mihi. Nunc ergo surge, et egredere de terra hac, revertens in terram nativitatis tuæ.

Sup. 28. 18.

11. Et l'ange de Dieu m'a dit en songe : Jacob ! Et j'ai répondu : Me voici !

12. Il m'a dit : Lève tes yeux, et considère que tous les mâles couvrant les femelles sont marquetés, tachetés et de diverses couleurs. Car j'ai vu tout ce que Laban t'a fait.

13. Je suis le Dieu de Béthel, où tu as oint la pierre et où tu m'as fait un vœu. Maintenant donc lève-toi et sors de cette terre, et retourne au lieu de ta naissance.

12. — *Leva oculos tuos... atque respersos.* L'hébreu : « Leve tes yeux et vois ! tous les boucs qui montent sur le troupeau sont rayés, marquetés et grêlés ». Ce n'est pas à dire qu'ils fussent en effet, du moins tous, de couleurs anormales ; mais ils apparaissent tels à Jacob dans sa vision comme une annonce de ce que seront réellement les petits, ou comme une explication du fait déjà arrivé, selon l'époque où l'on place ce songe. C'est le sens que demande évidemment la suite : « car j'ai vu tout ce que Laban te fait », la manière injuste dont il te traite, et je veux t'en dédommager, ou : c'est moi qui t'en ai dédommagé, en faisant passer ses richesses dans tes mains.

13. — *Ego sum Deus Bethel,* c'est-à-dire, le Dieu qui t'a apparu en ce lieu. הָאֵל, quoique avec l'article, est à l'état construit. Voy. Ewald, *Lehrb.*, § 290 *d*. Cette apparition de l' « ange de Dieu » ou du « Dieu de Béthel » doit-elle être regardée comme un fait réel, ou ne faut-il y voir qu'un rêve ordinaire, un produit de l'imagination surexcitée de Jacob ? Il n'y a pas de doute, à la manière dont Jacob la raconte, qu'il ne l'ait tenue pour une vision véritable, et sa conviction a d'autant plus de poids que l'expérience de Béthel devait lui avoir appris à distinguer une pareille vision d'un simple songe. Elle serait manifestement confirmée par le témoignage de l'auteur sacré, s'il était bien établi que l'ordre de départ qu'il a rapporté plus haut (v. 3) appartient encore à cette vision. C'est l'avis de Delitzsch, à qui le contexte, par la manière étroite dont il l'y joint, semble donner raison. La seule difficulté qu'on y oppose, c'est que l'ordre en question ne pouvant être placé qu'à la fin des six ans y ferait aussi descendre la vision, ce qui semble à Keil ne pas bien s'accorder avec le présent : « ce que Laban te fait (עֹשֶׂה) ». « A la fin du temps de service », dit-il, on s'attendrait au passé « ce que Laban t'a fait (עָשָׂה) ». Mais cette raison est loin d'être décisive, la conduite de Laban continuant à être la même au moment où parle l'ange de Dieu. Dans cette interprétation, la vision des boucs aurait pour objet de faire comprendre à Jacob que c'*était*, non pas à son industrie, mais à l'intervention de la Providence, qu'il devait de n'être pas victime de l'avarice de son beau-père et de se voir possesseur de telles richesses, ce qui impliquerait en même temps la justification de sa conduite par la bouche de Dieu même. Par contre, Kurtz, à l'avis duquel semble se ranger Keil, pense que la vision de Jacob, avec la parole de l'ange qui l'explique, a eu lieu au commencement des six dernières années de service ; mais dans la communication qu'il en fait à ses femmes, où il importe peu pour son but de marquer rigoureusement la suite et la distinction des temps, il la joint à l'ordre divin qu'il vient de recevoir pour son retour. Si on adopte cette opinion, il ne reste plus aucune garantie du coté de l'historien pour la réalité objective de la vision relative aux boucs, et rien n'empêche celui qui ne voudra pas s'en rapporter sur ce point à la conviction de Jacob de la regarder comme un simple rêve. Les procédés de Jacob envers Laban se trouvent aussi par là-même dépouillés de toute approbation du côté du texte sacré, et les moyens de défense du patriarche réduits aux raisons de l'orde purement naturel qu'on peut alléguer en sa faveur. La principale est que, en face des injustices de son beau-père, et nommément de celle dont il s'était rendu coupable en lui imposant déloyalement Lia pour femme et en le contraignant de le servir durant sept ans pour elle, il a cru de bonne foi pouvoir user d'industrie pour se faire une juste compensation, impossible à obtenir autrement.

14. Rachel et Lia répondirent : Nous reste-t-il quelque chose des biens et de l'héritage de la maison de notre père ?
15. N'est-il pas vrai qu'il nous a traitées comme des étrangères, et nous a vendues et a mangé notre prix.
16. Mais Dieu a pris les richesses de notre père et les a livrées à nous et à nos fils. Fais donc tout ce que Dieu t'a ordonné.
17. Jacob se leva donc, fit monter ses enfants et ses femmes sur des chameaux et s'en alla.
18. Et il prit tout son bien, ses troupeaux et tout ce qu'il avait acquis en Mésopotamie, et il alla vers Isaac, son père, dans la terre de Chanaan.
19. En ce temps-là Laban était allé

14. Responderuntque Rachel et Lia : Numquid habemus residui quidquam in facultatibus et hæreditate domus patris nostri ?
15. Nonne quasi alienas reputavit nos, et vendidit, comeditque pretium nostrum ?
16. Sed Deus tulit opes patris nostri : et eas tradidit nobis, ac filiis nostris : unde omnia quæ præcepit tibi Deus, fac.
17. Surrexit itaque Jacob, et impositis liberis ac conjugibus suis super camelos, abiit.
18. Tulitque omnem substantiam suam, et greges, et quidquid in Mesopotamia acquisierat, pergens ad Isaac patrem suum in terram Chanaan.
19. Eo tempore ierat Laban ad ton-

---

14. — *Numquid habemus residui quidquam ?...* Comme si elles disaient : Qu'y aurait-il pour nous retenir ici, où, dans la maison même de notre père, nous ne sommes plus que des étrangères ?

15. — *Et vendidit.* L'hébreu : « car il nous a vendues ». Elles donnent la raison de ce qu'elles viennent de dire, qu'elles ont été réputées étrangères par leur père. C'est une allusion aux quatorze années de service pour lesquelles il les avait accordées à Jacob. — *Comeditque pretium nostrum.* Le texte original est plus énergique : « et il a mangé, aussi mangé, notre argent », le prix qu'il a retiré de notre vente; c'est-à-dire, il ne s'est pas contenté de nous vendre, il a encore employé à son profit exclusif des services qui étaient en partie notre dot, et dont le fruit, par conséquent, aurait dû en partie nous revenir.

16. — *Sed Deus tulit opes patris nostri... ac filiis nostris.* Plus exactement d'après l'hébreu : « Oui, toute la richesse que Dieu a ôtée à notre père est à nous et à nos fils », nous pouvons en toute justice la regarder comme notre propriété en dédommagement du tort que notre père nous a fait.

18. — *Tulitque omnem substantiam... in terram Chanaan.* A la lettre d'après l'hébreu : « Et il emmena tout son bétail et toutes ses acquisitions, qu'il avait acquises, le bétail de sa possession, qu'il avait acquis en Paddan Aram, pour venir vers Isaac son père dans la terre de Chanaan ». « Le bétail de sa possession », ou qu'il possédait, qui lui appartenait, par opposition à celui qui était à Laban, à la garde duquel il pourvut sans doute encore pour le temps qui pourrait s'écouler jusqu'à ce que Laban apprît son départ.

19. — *Ierat Laban ad tondendas oves.* La tonte des brebis, qui, pour un troupeau aussi nombreux que celui de Laban, devait nécessairement durer plusieurs jours, et qui déjà alors, comme plus tard (II Reg. XIII, 23), paraît avoir été célébrée comme une fête champêtre, était une circonstance tout à fait favorable à la fuite de Jacob. Rachel profita de l'absence de son père pour lui dérober ses *teraphim*. Ce mot, que la Vulgate rend par *idola*, signifie des espèces de pénates, des statues, grandes ou petites, à figure humaine, de dieux domestiques, qui étaient honorés comme les dispensateurs des biens de la fortune, auprès desquels, dans les circonstances difficiles, on cherchait secours et protection, et qu'on consultait comme des oracles. Leur nom, que les plus savants philologues font venir de תרף, équivalent de ערף, τρέφω, *nourrir*, non seulement rappelle celui de θέραπες chez les Grecs, qui, également dérivé de τρέφω, lui est, d'après cela, identique pour le son comme pour la signification, mais il a encore, à ce dernier point de vue, la plus grande analogie avec le latin *penates*, que Firmicus Maternus rapporte avec raison à *penus*, qui veut dire *provisions de bouche*. Voy. Keil, *Bibl. Archæol.*, § 90. Au reste, la forme plurielle *teraphim* (תְּרָפִים)

dendas oves, et Rachel furata est idola patris sui.

20. Noluitque Jacob confiteri socero suo quod fugeret.

21. Cumque abiisset tam ipse quam omnia quæ juris sui erant, et amne transmisso pergeret contra montem Galaad,

22. Nuntiatum est Laban die tertio quod fugeret Jacob.

23. Qui assumptis fratribus suis, persecutus est eum diebus septem : et comprehendit eum in monte Galaad,

24. Viditque in somnis dicentem

tondre les brebis, et Rachel déroba les idoles de son père.

20. Et Jacob ne voulut pas avouer à son beau-père qu'il fuyait.

21. Lorsqu'il s'en fut allé avec tout ce qui était à lui, et qu'il eut passé le fleuve, continuant sa route vers le mont Galaad,

22. On annonça à Laban, le troisième jour, que Jacob fuyait.

23. Il prit avec lui ses frères et le poursuivit pendant sept jours, et il l'atteignit au mont Galaad.

24. Et il vit en songe Dieu lui di-

---

n'emporte pas nécessairement la pluralité de ces statues, puisqu'elle se trouve aussi à propos d'une seule I Sam. (Vulg. I Reg.) xix, 13, 16. On demande quel motif porta Rachel à commettre ce larcin. D'après plusieurs Pères et autres interprètes, comme, tout en adorant le vrai Dieu, le Dieu de Jacob, elle joignait encore à son culte, aussi bien que sa sœur, le culte des teraphim de son père (ce n'est que plus tard que nous verrons Jacob faire disparaître entièrement de sa maison les dieux étrangers, ci-apr. xxxv, 2), elle crut peut-être emporter avec ces dieux domestiques la prospérité de la maison de Laban, ou trouver en eux un asile et une protection contre sa colère en cas qu'il se mît à la poursuite des fugitifs. Mais il n'est guère croyable que Rachel, qui, depuis vingt ans qu'elle vivait dans la société de Jacob, avait eu tout le loisir d'apprendre à connaître la vraie religion, lors même qu'il lui serait encore resté quelques idées superstitieuses, attribuât une telle vertu à ces marmousets. Il est bien plus vraisemblable qu'elle voulait, comme le pense aussi Aben Ezra, ôter à son père le moyen de découvrir leur fuite en lui prenant les oracles qui auraient pu l'en instruire. Quoi qu'il en soit, on ne saurait, selon Calmet, l'excuser d'un vol domestique. Mais si, comme le pense Fürst (*Hebr. u. chald. Hdwœrterb.* sous ce mot), les teraphim étaient de bois, l'injustice n'était pas fort considérable. D'ailleurs, en fût-il autrement, Rachel croyait sans doute cette soustraction encore suffisamment justifiée par la même raison qu'elle vient d'alléguer avec sa sœur, je veux dire, comme compensation des injustes procédés de Laban à leur égard.

20. — *Noluitque Jacob confiteri*... L'hébreu à la lettre : « Et Jacob déçut le cœur de Laban l'Araméen en ce qu'il ne lui annonça pas qu'il fuyait ». גָּנַב לֵב, proprement : *dérober le cœur*, comme siège de la connaissance, ou simplement גָּנַב, *dérober*, avec l'accusatif de la personne, ℣. 27, de même qu'en grec κλέπτειν νόον ou κλέπτειν τινα, signifie dérober ou soustraire à quelqu'un la connaissance d'une chose, le tromper. Le latin *de-cipere*, en français, *dé-cevoir*, exprime au fond la même idée.

21. — *Amne*, l'Euphrate.

13. *Laban poursuit Jacob et l'atteint; plaintes et reproches qu'ils s'adressent mutuellement*, ℣℣. 22-42.

23. — *Fratribus suis*, ses proches. — *Persecutus est eum diebus septem*. Au bout de ces sept jours, Jacob, qui avec ses troupeaux ne pouvait avancer que lentement, avait perdu tout l'avantage des trois journées d'avance qu'il avait d'abord sur lui. — *In monte Galaad*. C'est par anticipation que cette montagne est déjà appelée de ce nom, qu'elle ne reçut qu'à l'occasion qui va être racontée, vv. 46 et 47. Elle se prend ici dans le sens large pour toute la contrée de roche crétacée située à l'est du Jourdain. Voy. Payne Smith dans *An old Testam. Comment.*, Genesis, p. 119, et ci-après, *l. c.* « Galaad, dit aussi saint Jérôme, *De Loc. hebr.*, mons ad quem septimo die profectionis e Carris Jacobus profugus venit. Est autem ad tergum Phœnices et Arabiæ, collibus Libani copulatus, extenditurque per desertum ad eum locum ubi trans Jordanem habitavit olim Sehon rex Amorrhæorum. Cecidit supradictus mons in sortem filiorum Ruben, Gad et dimidiæ tribus Manassis ».

24. — *Viditque in somnis... contra Jacob*. Littéralement d'après l'hébreu : « Et Dieu vint vers Laban l'Araméen dans un songe de la nuit et lui dit : Garde-toi de parler avec Jacob depuis bien jusqu'à mal », c'est-à-dire de lui rien dire, soit bien, soit mal, dans le sens où Laban lui-même répondait à Eliézer,

sant : Prends garde de ne rien dire avec âpreté contre Jacob.

sibi Deum : Cave ne quidquam aspere loquaris contra Jacob.

Infr. 48. 16.

25. Et Jacob avait déjà tendu sa tente sur la montagne. Et lorsque Laban l'eut atteint avec ses frères, il fixa sa tente sur la même montagne de Galaad.

26. Et il dit à Jacob : Pourquoi as-tu agi ainsi, que de m'enlever en secret mes filles, comme des prisonnières de guerre ?

27. Pourquoi as-tu voulu fuir en cachette et ne pas m'avertir, pour que je t'accompagnasse avec joie, avec des chants, des tambours et des cithares ?

28. Tu ne m'as pas permis d'embrasser mes fils et mes filles. Tu as agi follement. Maintenant donc,

29. Ma main peut te rendre le mal; mais le Dieu de votre père m'a dit hier : Garde-toi de rien dire de trop dur contre Jacob.

30. Soit : tu désirais aller vers les tiens et tu soupirais après la maison de ton père : mais pourquoi as-tu dérobé mes dieux.

25. Jamque Jacob extenderat in monte tabernaculum : cumque ille consecutus fuisset eum cum fratribus suis, in eodem monte Galaad fixit tentorium.

26. Et dixit ad Jacob : Quare ita egisti, ut clam me abigeres filias meas quasi captivas gladio ?

27. Cur ignorante me fugere voluisti, nec indicare mihi, ut prosequerer te cum gaudio, et canticis, et tympanis, et citharis ?

28. Non es passus ut oscularer filios meos et filias; stulte operatus es : et nunc quidem

29. Valet manus mea reddere tibi malum : sed Deus patris vestri heri dixit mihi : Cave ne loquaris contra Jacob quidquam durius.

Infr . 48.16.

30. Esto, ad tuos ire cupiebas, et desiderio erat tibi domus patris tui ; cur furatus es deos meos ?

---

ci-dess. XXIV, 50 : « Nous ne pouvons te dire mal ou bien »; à plus forte raison de lui faire quelque mauvais traitement. Dieu veut que Laban laisse les choses où elles en sont, sans faire aucun mal à Jacob ni l'empêcher de poursuivre son chemin.

25. — *Jamque Jacob extenderat... fixit tentorium.* L'hébreu à la lettre : « Et Laban atteignit Jacob; et Jacob avait fixé sa tente sur la montagne, et Laban l'avait fixée avec ses frères sur la montagne de Galaad ».

26. — *Quare ita egisti... quasi captivas gladio?* Littéralement d'après l'hébreu : « Qu'as-tu fait ! et tu as déçu mon cœur, et tu as emmené mes filles comme des captives du glaive », comme des femmes prises à la guerre, qu'on emmène de force, malgré leurs parents et malgré elles-mêmes, en captivité. Par suite de la défense que Dieu lui a faite, Laban se borne à d'amers reproches, dans lesquels se mêlent le sentiment paternel et l'hypocrisie.

27. — *Ut prosequerer te cum gaudio...* : afin que je te fisses une fête de congé, comme le requéraient mon cœur et la coutume ?

28. — *Stulte operatus es* : « tu as agi en insensé », d'une manière folle et coupable.

29. — *Valet manus mea reddere tibi malum.* C'est le sens de l'hébreu : « pour un dieu est ma main pour vous faire du mal », expression proverbiale pour dire : elle en ferait l'office, cela serait en mon pouvoir. Telle est du moins la manière dont l'expliquent Knobel et Keil, qui s'appuient sur des passages analogues d'Habacuc, I, 11, et de Job, XII, 6, et cette explication me paraît préférable à celle de Rosenmüller, Gesenius, etc., qui prennent ici אל, le *Fort, Dieu,* dans le sens de *force,* pour lequel on ne saurait alléguer d'autre exemple, et qui s'adapte moins bien à Deutéron. XXVIII, 32. On peut rapprocher de cette expression celle de Virgile : « Dextra mihi deus ». — *Sed deus patris vestri...* Il semble maladroit de la part de Laban de parler de la défense que Dieu lui a faite ; mais c'est sa fierté et son ressentiment qui l'y poussent : il ne veut pas que Jacob s'imagine qu'il le laisse volontiers impuni.

30. — *Esto, ad tuos ire cupiebas...* Laban

31. Respondit Jacob : Quod inscio te profectus sum, timui ne violenter auferres filias tuas.

32. Quod autem furti me arguis, apud quemcumque inveneris deos tuos, necetur coram fratribus nostris: scrutare, quidquid tuorum apud me inveneris, et aufer ; hæc dicens, ignorabat quod Rachel furata esset idola.

33. Ingressus itaque Laban tabernaculum Jacob et Liæ, et utriusque famulæ, non invenit. Cumque intrasset tentorium Rachelis,

34. Illa festinans abscondit idola subter stramenta cameli, et sedit desuper ; scrutantique omne tentorium, et nihil invenienti,

35. Ait : Ne irascatur dominus meus quod coram te assurgere nequeo ; quia juxta consuetudinem feminarum nunc

31. Jacob répondit : Si je suis parti sans vous le faire savoir, c'est que j'ai craint que vous ne m'enlevassiez vos filles avec violence.

32. Quant au vol dont vous m'accusez, que celui chez qui vous trouverez vos dieux soit tué devant nos frères. Cherchez et emportez tout ce que vous trouverez chez moi vous appartenant. En disant cela, il ignorait que Rachel avait dérobé les idoles.

33. Laban entra donc dans la tente de Jacob et de Lia, et de l'une et l'autre servante, et il ne trouva rien. Et lorsqu'il entra dans la tente de Rachel,

34. Elle se hâta de cacher les idoles sous les tapis du chameau et s'assit dessus. Et à Laban, qui scrutait toute la tente et ne trouvait rien,

35. Elle dit : Que mon seigneur ne s'irrite pas si je ne puis pas me lever devant lui ; car il m'arrive maintenant

---

reconnait ironiquement que Jacob avait une bonne raison de vouloir s'en aller, savoir, le désir de revoir la maison paternelle ; mais quelle raison pouvait-il avoir de lui voler ses dieux?

31. — *Quod te inscio profectus sum.* Ces mots ne sont pas dans l'hébreu, où nous lisons seulement ; « C'est que j'ai craint; car j'ai dit : De peur que tu ne ravisses tes filles d'avec moi ». L'addition de la Vulgate a pour but d'indiquer que Jacob répond d'abord au premier reproche de Laban.

32. — *Quod autem furti me arguis.* C'est encore une addition de la Vulgate pour annoncer la réponse de Jacob au second reproche de son beau-père. — *Apud quemcumque inveneris*... L'hébreu : « Celui chez qui tu trouveras tes dieux ne vivra pas ; en présence de nos frères, reconnais ce qui est chez moi et prends! Et Jacob ne savait pas que Rachel les avait dérobés ». Le père de famille avait anciennement droit de vie et de mort sur les personnes de sa maison. Voy. ci-après. xxxviii, 24. Jacob abandonne ce droit à Laban relativement à celui qui aurait volé ses téraphim. Il n'avait avec lui que ses femmes, ses enfants et ses esclaves. « En présence de nos frères », c'est-à-dire, de nos parents et de tous nos gens tant de l'un que de l'autre, comme témoins impartiaux, « reconnais ce qui est chez moi », assure-toi par les recherches les plus minutieuses s'il s'y trouve ce que tu réclames ou quelque autre chose que ce soit qui t'appartienne, « et » dans ce cas, « prends », emporte-le.

34. — *Subter stramenta cameli.* D'après l'hébreu : « dans la selle du chameau ». C'était une espèce de panier ou de palanquin fixé sur le bat du chameau et couvert de manière à tenir à l'ombre, ayant un siège commode formé de tapis. « Uni harum sellarum, qua vehi solebat, quæque per noctem in tentorium ejus reposita fuerat, Rachela insedit, tanquam in sedile aliquod aut lectulum commodiorem, in eaque penatium statuas, quæ parvæ erant, abscondit ». Rosenmüller. C'est aussi dans le sens de *tapis*, et non de *litière*, qu'il faut entendre ici le mot « stramenta » de la Vulgate.

35. — *Ait : Ne irascatur... quærentis est.* L'hébreu : « Et elle dit à son père : Que la colère ne s'allume pas dans les yeux », ou selon Delitzsch : qu'il n'y ait pas sujet de colère aux yeux de mon seigneur de ce que je ne puis me lever devant ta face, parce que ce qui est ordinaire aux femmes m'arrive ; et il fouilla, et il ne trouva pas les téraphim ». « La ruse, dit Delitzsch, était finement ourdie ; car, lors même que Laban n'aurait pas regardé comme impur et malséant de toucher le siège d'une femme qui éprouvait l'incommodité de son sexe, com-

selon la coutume des femmes. Ainsi fut trompée la sollicitude avec laquelle il cherchait.

36. Et Jacob tout ému dit avec reproche : Pour quelle faute ou pour quelle offense m'as-tu poursuivi avec tant d'ardeur,

37. Et as-tu scruté tout ce qui était sous mes tentes ? Qu'as-tu trouvé, de tous les biens de ta maison ? Mets-le ici devant mes frères et tes frères, et qu'ils jugent entre moi et toi.

38. C'est pour cela que je suis resté vingt ans avec toi ? Tes brebis et tes chèvres n'ont pas été stériles, je n'ai pas mangé les béliers de ton troupeau.

39. Je ne t'ai pas montré ce qui était pris par les bêtes, je réparais tout dommage; ce qui se perdait par le vol, tu l'exigeais de moi.

40. Jour et nuit j'étais brûlé par la chaleur ou par le froid, et le sommeil fuyait de mes yeux.

accidit mihi : sic delusa sollicitudo quærentis est.

36. Tumensque Jacob, cum jurgio ait : Quam ob culpam meam, et ob quod peccatum meum sic exarsisti post me,

37. Et scrutatus es omnem supellectilem meam? Quid invenisti de cuncta substantia domus tuæ? pone hic coram fratribus meis et fratribus tuis, et judicent inter me et te.

38. Idcirco viginti annis fui tecum? oves tuæ et capræ steriles non fuerunt, arietes gregis tui non comedi;

39. Nec captum a bestia ostendi tibi, ego damnum omne reddebam; quidquid furto peribat, a me exigebas.

40. Die noctuque æstu urebar, et gelu, fugiebatque somnus ab oculis meis.

---

ment aurait-il pu croire possible que Rachel, dans cet état, fût assise sur ses dieux. Aussi Laban reste-t-il avec un long visage, et le droit de faire des reproches passe du côté de Jacob ». Au reste, ce serait à tort qu'on prétendrait que ce récit présuppose la loi portée par Moïse dans le Lévitique, xv, 19 et suiv. Les idées sur lesquelles est basée cette loi sont bien plus anciennes que la législation mosaïque et se trouvent chez beaucoup d'autres peuples. Voy. Bæhr, *Symbolik d. mos. Cult.*, II, p. 466 et suiv.

36. — *Tumensque*, iratusque, *Jacob cum jurgio ait*, proprement « respondit ». Jacob répondait tout ensemble aux paroles et aux actes de Laban. La force et l'élévation du sentiment qu'il a de son droit et des torts de son beau-père donnent à son discours un mouvement rythmique et une forme poétique. De là, dans le texte, les expressions : « דָּלַקְתָּ אַחֲרָי, « tu as brûlé, tu t'es enflammé après moi », à ma poursuite, expression qui ne se rencontre plus que I Sam. (Vulg. I Reg.) XVII, 53; אֲחַטֶּנָּה pour אֲחַטְּאֶנָּה, proprement : « j'en subissais la peine », je le payais, dans le sens de שִׁלֵּם, *rendre*, Exod. XXII, 12; גְּנֻבְתִי, *le dérobé de*, avec le י archaïque et poétique à l'état construit, comme ci-après XLIX, 11, et aill. ; « la crainte d'Isaac », pour dire : le Dieu d'Isaac, l'objet de sa crainte, celui qu'il honore avec une crainte religieuse.

37. — *De cuncta substantia*, supellectili.

38. — *Idcirco viginti annis fui tecum?* Il n'y a pas d'interrogation dans le texte, mais: « Voici vingt ans que je suis avec toi ». — *Steriles non fuerunt*, לֹא שִׁכֵּלוּ, « n'ont pas avorté ».

39. — *Nec captum a bestia... a me exigebas*. Littéralement d'après l'hébreu : « Ce qui était égorgé », proprement : « déchiré » par les bêtes féroces, « je ne te l'apportais pas : c'est moi qui l'expiais », qui en portais la peine, qui te le rendais; « de ma main tu le recherchais : le dérobé du jour, et le dérobé de la nuit ». Il y avait sans doute en cela de la dureté et même de l'injustice de la part de Laban. Puisque tout le troupeau lui appartenait, c'était à lui de supporter tout le dommage qui n'arrivait pas par la faute de Jacob. Ces mots : « le dérobé du jour », etc., c'est-à-dire, ce qui avait été dérobé de jour, etc., est encore régi par les deux derniers verbes.

40. — *Die noctuque... ab oculis meis.* L'hébreu plus littéralement : « J'étais — durant le jour me dévorait le chaud, et le froid durant la nuit; et mon sommeil fuyait de mes yeux ». Telle était ma situation. On sait qu'en Orient le froid de la nuit répond à la chaleur du jour. Cfr Jerem. XXXVI, 30;

41. Sicque per viginti annos in domo tua servivi tibi, quatuordecim pro filiabus, et sex pro gregibus tuis; immutasti quoque mercedem meam decem vicibus.

42. Nisi Deus patris mei Abraham, et timor Isaac, affuisset mihi, forsitan modo nudum me dimisisses; afflictionem meam et laborem manuum mearum respexit Deus, et arguit te heri.

43. Respondit ei Laban : Filiæ meæ et filii, et greges tui, et omnia quæ cernis, mea sunt; quid possum facere filiis et nepotibus meis?

44. Veni ergo, et ineamus fœdus : ut sit in testimonium inter me et te.

45. Tulit itaque Jacob lapidem, et erexit illum in titulum;

46. Dixitque fratribus suis : Afferte lapides. Qui congregantes fecerunt tumulum, comederuntque super eum;

47. Quem vocavit Laban Tumulum

41. Ainsi je t'ai servi pendant vingt ans dans ta maison, quatorze ans pour tes filles et six ans pour tes troupeaux; et tu as changé dix fois ma récompense.

42. Si le Dieu de mon père Abraham et la crainte d'Isaac n'avait pas été avec moi, tu m'aurais peut-être renvoyé nu. Dieu a considéré mon affliction et le travail de mes mains, et il t'a averti hier.

43. Laban lui répondit : Mes fils et mes filles et tes troupeaux et tout ce que tu vois est à moi; que puis-je faire à mes filles et à mes petits-fils ?

44. Viens donc et contractons une alliance, afin qu'elle serve de témoignage entre moi et toi.

45. Jacob prit donc une pierre, et la dressa en monument ;

46. Et il dit à ses frères : Apportez des pierres. Ils en rassemblèrent et formèrent un tertre et mangèrent dessus.

47. Laban l'appela le Tertre du té-

Ps. cxx, 6. Le sommeil dû à Jacob fuyait de ses yeux, toujours ouverts sur le troupeau qui était sous sa garde.

42. — *Et timor Isaac,* le Dieu que craint Isaac. Voy. la note sur le ỳ. 36. — *Forsitan modo nudum me dimisisses.* Dans le texte il n'y a pas « forsitan », mais : « oui, maintenant tu me renverrais vide », les mains vides. — *Et arguit te heri,* וַיּוֹכַח, « et il a jugé hier », il a prononcé entre nous par l'avertissement qu'il t'a donné pendant la nuit. Dieu avait ainsi condamné comme injuste la conduite de Laban envers Jacob, particulièrement ses projets de vengeance.

14. *Le beau-père et le gendre finissent par faire ensemble un traité d'alliance,* ỳỳ. 43-55.

43. — *Filiæ meæ... et nepotibus meis.* Plus clairement dans l'hébreu : « Les filles sont mes filles, et les fils mes fils, et le troupeau mon troupeau, et tout ce que tu vois est à moi; et à mes filles, que leur ferai-je aujourd'hui, ou à leurs fils, qu'elles ont enfantés? » La vérité saisissante des paroles de Jacob a frappé Laban au cœur; il est vaincu, bien que son orgueil ne veuille pas le reconnaître expressément, et n'ait l'air de céder que devant la considération que, en faisant du mal à Jacob, à ses femmes et à ses fils, c'est à ses propres filles et petit-fils, à lui-même en somme qu'il le ferait. Il tend donc la main pour la paix et propose une alliance.

44. — *Ut sit in testimonium inter me et te :* « afin que ce soit », à savoir, le fait présent, l'alliance proposée, considérée par rapport au monument qui sera chargé d'en perpétuer le souvenir, « pour témoignage entre moi et toi ».

45. — *Tulit itaque Jacob lapidem...* Jacob témoigne son consentement à la proposition de Laban en mettant sur-le-champ la main à l'œuvre pour en préparer l'exécution.

46. — *Dixitque fratribus suis,* à Laban et aux parents venus avec lui, comme il paraît clairement par le verset 24 : *Afferte lapides,* à savoir, pour former le monument de l'alliance, qui doit s'élever par les mains de tous en signe du concert de toutes les volontés, et qui servira de table, comme il est ensuite remarqué sommairement par anticipation, pour le repas de l'alliance décrit plus bas, ỳ. 54.

47. — *Quem vocavit Laban Tumulum testis,* יְגַר שָׂהֲדוּתָא YEGAR SAHADOUTHA, *et Jacob*

moin, et Jacob, le Monceau du témoignage, chacun selon la propriété de sa langue.

48. Et Laban dit : Ce Tertre sera témoin entre moi et toi aujourd'hui. Voilà pourquoi il fut appelé du nom de Galaad, c'est-à-dire, tertre du témoin.

49. Que Dieu nous voie et nous juge, quand nous nous serons éloignés l'un de l'autre,

50. Si tu affliges mes filles et si tu introduis d'autres épouses auprès

testis, et Jacob, Acervum testimonii, uterque juxta proprietatem linguæ suæ.

48. Dixitque Laban : Tumulus iste erit testis inter me et te hodie, et idcirco appellatum est nomen ejus Galaad, id est, Tumulus testis.

49. Intueatur et judicet Dominus inter nos quando recesserimus a nobis,

50. Si afflixeris filias meas, et si introduxeris alias uxores super eas :

Acervum testimonii, גַלְעֵד GALHED. Ces deux noms, le premier araméen, l'autre hébreu, signifient également « Monceau du témoignage », et rappellent le but pour lequel est élevé ce monument. Ce qui suit : *uterque juxta proprietatem linguæ suæ,* n'est pas dans l'hébreu. De ces noms on a conclu que la langue qui était parlée dans la patrie primitive de l'émigration de Tharé était l'araméen, qu'Abraham avait apporté avec lui d'Ur Casdim et échangé contre l'hébreu dans la terre de Chanaan. Mais Delitzsch, qui avait autrefois partagé cette opinion, se range aujourd'hui à celle de Kœnig, d'après laquelle ce sont plutôt les Térachites restés en Mésopotamie qui, pendant les 180 ans qui s'étaient écoulés depuis l'émigration d'Abraham jusqu'à l'évènement raconté ici, s'y étaient familiarisés avec l'araméen, mais que la langue parlée dans la maison de Tharé était le babylonico-assyrien, qui différait moins que l'araméen de celle des Chananéens, venus des mêmes contrées (de la mer Erythrée), de sorte qu'à l'égard d'Abraham il ne peut être question d'un changement de langue dans la même mesure que pour ses parents demeurés à Haran (*Neuer Comment. uber d. Gen.*, p. 399). Cfr Kœnig, *Lehrgeb.*, § 4, 2.

48. — *Galad,* גַלְעֵד GALHED ; *id est, Tumulus testis,* seu « testimonii ». Cette interprétation de « Galad » a été ajoutée par la Vulgate.

49. — *Intueatur et judicet... a nobis.* L'hébreu, continuant la phrase précédente : « Et la Mitspah », c'est-à-dire, « l'Observatoire », ou le Lieu d'observation, régime dépendant encore de : « on appela son nom », du dernier verset ; « parce qu'il avait dit : Que Jéhovah observe entre moi et toi, quand nous serons cachés l'un à l'autre », hors de la vue l'un de l'autre. *Mitspah* ou *Maspha* (מִצְפָּה) vient de צָפָה, *observer*.

50. — *Si afflixeris filias meas, et si introduxeris alias uxores* ... Il y a ici dans l'hébreu la suspension que nous avons déjà remarquée ailleurs à propos de cette locution. Laban sous-entend quelque chose comme : que Jéhovah te punisse ! — *Nullus sermonis nostri... qui presens respicit.* L'hébreu à la lettre : « Il n'y a personne avec nous : vois! Dieu est témoin entre moi et toi ». Comme il n'y a aucun homme qui soit témoin et puisse être arbitre entre nous, qu'une si grande distance va séparer, Dieu sera ce témoin et cet arbitre. Selon Keil, les versets 49 et 50 portent l'empreinte irrécusable d'une interpolation, mais il n'y a rien dans le contenu qui indique un récit formé de différentes sources. J'avoue, quant à moi, que l'interpolation ne me paraît pas du tout si évidente. Le premier soin, le grand souci de Laban ne devait-il pas être l'avenir de ses filles ? Keil le reconnaît, particulièrement pour ce qui concerne Lia, et fait de plus observer qu'il n'est pas moins naturel qu'il les mette sous la garde de l'œil vigilant du Dieu de Jacob, c'est-à-dire, de Jéhovah. Le nom de « Mitspah » est aussi en parfaite harmonie avec celui de « Galhed » ou « Galaad », et présente au fond la même idée. Qu'y a-t-il donc en tout cela qui sente l'interpolation ? — Les noms géographiques גִלְעָד GILHAD ou *Galaad,* et רָמַת הַמִּצְפֶּה RAMATH HAMMITSPEH, Jos. XIII, 26, ainsi que מִצְפֵּה גִלְעָד MITSPEH-GILHAD ou *Maspha de Galaad.* Jud. XI, 29, ont tant de rapport avec ceux de *Galhed* et de *Mitspah* qu'on ne saurait douter, selon l'observation de Keil, qu'ils ne s'y rattachent par des liens étroits et ne doivent leur origine au monument érigé par Jacob et Laban. Il est vrai que Knobel et Fürst expliquent גִלְעָד GILHAD par *dur, ferme, robuste* ; mais, à supposer même la justesse de cette explication, on sait que souvent, dans la bouche

nullus sermonis nostri testis est absque Deo, qui præsens respicit.

51. Dixitque rursus ad Jacob : En tumulus hic, et lapis quem erexi inter me et te,

52. Testis erit; tumulus, inquam, iste et lapis sint in testimonium, si aut ego transiero illum pergens ad te, aut tu præterieris, malum mihi cogitans.

53. Deus Abraham, et Deus Nachor, judicet inter nos, Deus patris eorum. Juravit ergo Jacob per timorem patris sui Isaac.

54. Immolatisque victimis in monte, vocavit fratres suos ut ederent panem. Qui cum comedissent, manserunt ibi.

55. Laban vero de nocte consurgens, osculatus est filios et filias suas, et benedixit illis : reversusque est in locum suum.

d'elles. Nul n'est témoin de nos paroles, excepté Dieu qui est présent et nous regarde.

51. Il dit encore à Jacob : Voilà que ce tertre et cette pierre que j'ai dressée entre moi et toi

52. Sera un témoin. Que ce tertre et cette pierre, dis-je, soient en témoignage, si je passe au-delà pour aller à toi, ou si tu passes toi-même avec l'intention de me faire du mal.

53. Que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nachor juge entre nous, le Dieu de leur père ! Jacob jura donc par la crainte de son père Isaac.

54. Ayant immolé des victimes sur la montagne, il appela ses frères pour manger du pain. Lorsqu'ils eurent mangé, ils demeurèrent là.

55. Mais Laban se leva pendant la nuit, baisa ses fils et ses filles et les bénit, et il retourna dans sa demeure.

---

du peuple, les noms propres, avec leur son, modifient aussi leur signification. Au reste, c'est à tort que Knobel entend sous ce nom la chaîne de montagnes situées au sud du Jáboc (Zerka) et appelée aujourd'hui *Djebel Djelaad* ou *Djebel es Salt*. Comme nous en avons déjà fait la remarque, le nom de Galaad, dans l'Ancien Testament, a une signification beaucoup plus étendue, et comprend aussi la chaîne qui se trouve au nord de ce torrent, le *Djebel Adschlun*. Que ce soit de cette dernière qu'il s'agit immédiatement dans ce chapitre, c'est ce qui est manifeste, puisque Jacob n'a pas encore passé le Jaboc. Voy. Keil. Quant au nom de *Mitspah*, il ne faut pas l'identifier avec celui de la ville mentionnée plus haut et bâtie postérieurement dans la même contrée, quoiqu'il doive en être regardé comme l'origine.

51. — *En tumulus hic et lapis*, מַצֵּבָה, le « cippe », *quem erexi inter me et te*. Il parle ainsi, quoique ce soit plutôt Jacob qui l'a érigé, parce qu'il se regarde comme l'auteur du traité et y prend la principale place, et que d'ailleurs ses gens ont aussi contribué à l'érection du monument.

52. — *Testis erit... malum mihi cogitans*: Avec ce verset, dans l'hébreu commence une nouvelle phrase, dont voici la traduction exacte : « Témoin est ce monceau, et témoin ce cippe : soit moi, je ne passerai pas pour venir à toi ce monceau, et soit toi, tu ne passeras pas pour venir à moi ce monceau et ce cippe, à dessein de nuire », littéralement : « pour le mal », dans un but hostile.

53. — *Deus Abraham et Deus Nachor...* L'hébreu doit plutôt se traduire : « Que le Dieu d'Abraham et les dieux de Nachor jugent entre nous, les dieux de leur père », c'est-à-dire, de Tharé, qui, outre le vrai Dieu, le seul qu'adorât Abraham, reconnaissait encore d'autres divinités, que Nachor conserva. Voy. Jos. xxiv, 2. D'autres traduisent comme la Vulgate : « et le Dieu de Nachor..., le Dieu de leur père ». Mais la circonstance que nous venons de rappeler, jointe au pluriel du verbe : יִשְׁפְּטוּ, *judicent*, rend l'autre traduction bien préférable. Cfr Corn. a Lap. Jacob n'entra pas dans la pensée de Laban, mais « jura par la crainte de son père Isaac », c'est-à-dire, par son Dieu qui était aussi celui d'Abraham, et par celui-là seul. Sur cette expression, voy. plus haut, ỳ. 36, note.

54. — *Vocavit fratres suos ut ederent panem* : il les invita au festin qui devait suivre le sacrifice.

55. — *Laban vero de nocte*, diluculo, *consurgens, osculatus est...* Dans les éditions du texte hébreu, ce verset est joint au chapitre suivant.

CHAPITRE XXXII.

Après avoir vu des anges, Jacob fait annoncer son retour à son frère Esaü, qui vient à sa rencontre avec quatre cents hommes, ŷŷ. 1-6. — Sa prière à Dieu et les précautions qu'il prend, ŷŷ. 7-23. — Sa lutte avec Dieu, qui lui donne le nom d'Israël, ŷŷ. 24-32.

1. Jacob aussi continua le voyage qu'il avait commencé ; et des anges de Dieu se présentèrent devant lui.

2. Lorsqu'il les eut vus, il dit : Voici le camp de Dieu ! et il appela ce lieu du nom de Mahanaïm, c'est-à-dire, les Camps.

3. Or il envoya devant lui des messagers à son frère Ésaü, dans la terre de Séir, au pays d'Edom,

1. Jacob quoque abiit itinere quo cœperat : fueruntque ei obviam angeli Dei.

Infr. 48. 16.

2. Quos cum vidisset, ait : Castra Dei sunt hæc : et appellavit nomen loci illius Mahanaim, id est, castra

3. Misit autem et nuntios ante se ad Esau, fratrem suum in terram Seir, in regionem Edom ;

---

15. ***Après avoir vu des anges, Jacob fait annoncer son retour à son frère Esaü, qui vient à sa rencontre avec* 400 *hommes,*** XXXII, 1-6.

1. — *Fueruntque obviam ei angeli Dei.* Cette apparition d'anges dut lui rappeler la vision de l'échelle lors de sa fuite du pays de Chanaan. Comme alors les anges qui montaient et descendaient lui avaient été une annonce et une représentation vivante de la protection divine pour son voyage et son séjour à l'étranger, de même ici l'armée des anges lui montre l'assistance de Dieu toute prête contre les dangers qu'il redoute de la part d'Esaü, et lui est un gage de l'heureux retour qu'il lui a promis. Jacob vit les anges pendant sa marche, par conséquent dans l'état de veille, non intérieurement, mais au dehors, quoiqu'on ne puisse pas déterminer si c'est avec les yeux du corps ou avec ceux de l'esprit. Il est néanmoins plus vraisemblable qu'ils avaient pris une forme sensible.

2. — *Castra Dei sunt hæc* : « c'est le camp », ou l'armée « de Dieu ». — *Et appellavit nomen loci illius Mahanaim* «, מַחֲנָיִם MACHANAYIM, c'est-à-dire, *deux camps* ou *deux armées,* deux troupes, parce que l'armée de Dieu s'y était jointe à la sienne comme protection. Mahanaïm se retrouve plus tard comme le nom d'une ville considérable et souvent mentionnée au nord du Jaboc, ville dont le nom et les restes se sont peut-être conservés dans *Mahneh,* mais dont la situation n'est cependant pas encore déterminée avec certitude.

3. — *Misit autem et nuntios ante se ad Esau fratrem suum.* Il lui envoya ces messagers pour tâcher, en le prévenant de son arrivée dans des termes humbles et soumis, de le disposer favorablement à son égard. Comme il n'avait pas reçu de sa mère l'avis qu'elle lui avait promis de lui faire parvenir quand la haine de son frère serait apaisée, non seulement il n'avait aucune assurance que cela eût eu lieu, mais il avait plutôt tout sujet de craindre qu'il n'en fût rien. Il voulut donc s'assurer de ses dispositions, afin de se régler en conséquence et, en cas que tout espoir de réconciliation disparût, d'aviser aux mesures que la situation réclamerait. — *In terram Seir, in regionem Edom.* Jacob savait donc qu'Esaü avait déjà commencé à s'établir dans ce pays, soit qu'il le trouvât plus en rapport avec ses goûts de chasse et plus propre à y fonder sa puissance que la contrée déjà trop habitée d'Hébron, soit qu'il eût compris qu'après la bénédiction donnée à son frère, il n'avait plus rien à prétendre dans la possession future de la terre de Chanaan. La première hypothèse paraît plus vraisemblable, parce que la force d'Esaü et le mobile de sa conduite était, non dans sa foi, mais dans son bras. L'intrépide chasseur avait donc réuni ses fils, des esclaves et des alliés, et commencé avec succès à soumettre les Chorites, habitants primitifs des montagnes de Séir. Il n'avait pas encore toutefois transporté complètement son séjour d'Hébron à Séir, ce qui, d'après le chapitre XXXVI, 6, n'eut lieu que plus tard.

4. Præcepitque eis, dicens : Sic loquimini domino meo Esau : Hæc dicit frater tuus Jacob : Apud Laban peregrinatus sum, et fui usque in præsentem diem.

4. Et il leur donna cet ordre : Parlez ainsi à Ésaü mon seigneur : Voici ce que dit votre frère Jacob : J'ai été chez Laban comme étranger, et j'y suis resté jusqu'aujourd'hui.

5. Habeo boves, et asinos, et oves, et servos, et ancillas; mittoque nunc legationem ad dominum meum, ut inveniam gratiam in conspectu tuo.

5. J'ai des bœufs et des ânes et des brebis et des serviteurs et des servantes ; et j'envoie maintenant un message à mon seigneur afin de trouver grâce devant vous.

6. Reversique sunt nuntii ad Jacob, dicentes : Venimus ad Esau fratrem tuum, et ecce properat tibi in occursum cum quadringentis viris.

6. Et les messagers retournèrent vers Jacob et lui dirent : Nous sommes allés vers Ésaü, votre frère, et voilà qu'il se hâte de venir au devant de vous avec quatre cents hommes.

7. Timuit Jacob valde; et perterritus divisit populum qui secum erat, greges quoque et oves et boves, et camelos, in duas turmas.

7. Jacob fut saisi de crainte. Épouvanté, il partagea en deux troupes le peuple qui était avec lui, et les troupeaux et les brebis et les bœufs et les chameaux,

8. Dicens : Si venerit Esau ad unam turmam, et percusserit eam, alia turma, quæ reliqua est, salvabitur.

8. Disant : Si Ésaü vient à une troupe et la met en pièces, l'autre troupe qui restera sera sauvée.

9. Dixitque Jacob : Deus patris mei Abraham, et Deus patris mei Isaac : Domine qui dixisti mihi : Revertere in terram tuam, et in locum nativitatis tuæ, et benefaciam tibi :

9. Et Jacob dit : Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac ! Seigneur, qui m'avez dit : Retourne dans ton pays et au lieu de ta naissance, et je te ferai du bien :

---

4. — *Hæc dicit frater tuus Jacob.* L'hébreu : « Ainsi dit ton serviteur Jacob ». — *Et fui.* Dans l'hébreu : « et moratus sum ». אחר est la 1e pers. de l'imparf. de *qal*, pour אֶאֱחַר, de אָחַר, *morari, tarder, rester*.

5. — *Habeo boves, et asinos...* Jacob semble vouloir insinuer par là à son frère que ce n'est pas en vue de l'héritage paternel ou pour lui causer la moindre incommodité qu'il revient, étant assez riche pour pouvoir se suffire. — *Mittoque nunc legationem ad dominum meum :* « et j'envoie l'annoncer à mon seigneur ».

6. — *Cum quadringentis viris.* Esaü était alors occupé à la conquête du pays de Séir, dans lequel il avait aussi à se maintenir contre les anciens habitants, qu'il avait déjà en partie subjugués ou expulsés. C'est ce qui explique cette troupe qu'il a autour de lui comme une armée permanente.

16. *Effroi de Jacob; sa prière à Dieu et les précautions qu'il prend,* ℣℣. 7-23.

7. — *Timuit Jacob valde : et perterritus divisit.....* L'hébreu : « Et Jacob craignit beaucoup, et il fut dans l'angoisse ; et il partagea..... » On ne saurait douter, et c'était évidemment la persuasion de Jacob, qu'Ésaü ne vint à lui avec des intentions hostiles, surtout si on considère le soin que Dieu prend lui-même de le rassurer et de relever son courage tant par la vision des anges que par la lutte mystérieuse que nous verrons bientôt. Si Ésaü, lorsqu'il arrive, n'a plus pour lui que des témoignages d'une amitié fraternelle, cela vient moins de ce qu'il s'est laissé fléchir par ses présents et les autres marques d'une humble soumission qu'il en a reçues que de ce que Dieu a changé son cœur. — *In duas turmas,* ou, comme s'exprime le texte, « en deux camps ».

9. — *Deus patris mei Abraham...* Tout en prenant les mesures conseillées par la prudence, c'est cependant uniquement de Dieu que Jacob attend son salut. C'est pour cela qu'il se tourne vers lui par la plus instante prière.

10. Je suis au-dessous de toutes vos miséricordes, et de votre vérité que vous avez accomplie envers votre serviteur. J'ai passé ce Jourdain n'ayant que mon bâton, et maintenant je retourne avec deux troupes.

11. Sauvez-moi des mains de mon frère Ésaü ; car je le crains beaucoup : j'ai peur qu'il ne vienne frapper la mère avec les enfants.

12. Vous m'avez dit que vous me ferez du bien et que vous multiplierez ma race comme le sable de la mer, dont la multitude ne peut être comptée.

13. Et lorsqu'il eut dormi en ce lieu cette nuit-là, il mit de côté, parmi ce qu'il avait, des présents pour son frère Ésaü :

14. Deux cents chèvres, vingt boucs, deux cents brebis et vingt béliers,

15. Trente chamelles qui allaitaient et leurs petits, quarante vaches et vingt taureaux, vingt ânesses et leurs dix poulains.

16. Et il envoya par les mains de ses serviteurs chacun de ces trou-

10. Minor sum cunctis miserationibus tuis, et veritate tua quam explevisti servo tuo. In baculo meo transivi Jordanem istum; et nunc cum duabus turmis regredior.

11. Erue me de manu fratris mei Esau, quia valde eum timeo; ne forte veniens percutiat matrem cum filiis.

12. Tu locutus es quod benefaceres mihi, et dilatares semen meum sicut arenam maris, quæ præ multitudine numerari non potest.

13. Cumque dormisset ibi nocte illa, separavit de his quæ habebat, munera Esau fratri suo :

14. Capras ducentas, hircos viginti, oves ducentas, et arietes viginti,

15. Camelos fœtas cum pullis suis triginta, vaccas quadraginta, et tauros viginti, asinas viginti, et pullos earum decem.

16. Et misit per manus servorum suorum singulos seorsum greges, di-

---

10. — *Minor sum cunctis miserationibus...* : « Je suis moindre que toutes les faveurs et toute la vérité que tu as faites avec ton serviteur », ou : Je suis petit devant toutes les faveurs et toute la vérité dont tu as usé envers ton serviteur ». La « vérité » de Dieu est ici la fidélité avec laquelle il tient sa parole, il accomplit ses promesses. Les bienfaits mêmes dont il a comblé Jacob jusqu'à présent doivent être pour lui un motif de ne pas l'abandonner dans le danger pressant où il se trouve. — *Et nunc cum duabus turmis regredior*. L'hébreu à la lettre : « et maintenant je suis devenu deux camps », je forme deux troupes, je suis à la tête de deux caravanes qui m'appartiennent.

11. — *Quia valde eum timeo... cum filiis.* L'hébreu : « car je le crains, qu'il ne vienne et ne me frappe, la mère sur les fils », en tuant encore la mère sur les enfants. C'est l'image d'une cruauté sans quartier, qui n'épargne ni âge ni sexe.

12. *Tu locutus es quod benefaceres*, benefacturus esses, *mihi*... Tout l'espoir de Jacob repose sur la bonté de Dieu et sa fidélité en ses promesses.

13. — *Cumque dormisset ibi nocte illa*. Le texte dit seulement : « Et il passa là cette nuit ». Il ne dormit sans doute pas beaucoup : l'inquiétude où il était et les mesures qu'il prit ne lui en laissèrent pas le temps. — *Separavit de his quæ habebat*, proprement dans l'hébreu : « de ce qui était venu en sa main, en sa possession, de ce qu'il avait acquis », expression dont Delitzsch rapproche celle du psaume xcv (Vulg. xciv), 7 : « les brebis de sa main », c'est-à-dire, qui lui appartiennent; *munera Esau fratri suo*. Ce présent de 550 pièces de bétail était assurément très considérable, et peut donner une idée de la richesse de Jacob. Le choix répondait à la manière dont étaient composés les troupeaux chez les nomades, et le nombre des males était en juste proportion avec celui des femelles.

15. — *Camelos fœtas cum pullis suis triginta*. Le lait de chamelle est une boisson très agréable et très saine, dont les Arabes font encore aujourd'hui grand usage.

16. — *Singulos seorsim greges*. Ce partage du présent de Jacob en plusieurs troupeaux séparés, qui devaient se suivre de distance en distance, avait pour but d'adoucir peu à peu Ésaü à mesure qu'ils lui seraient offerts. On rappelle aussi, à cette occasion, la con-

xitque pueris suis : Antecedite me : et sit spatium inter gregem et gregem.

17. Et præcepit priori, dicens : Si obvium habueris fratrem meum Esau ; et interrogaverit te, Cujus es ? aut, Quo vadis ? aut, Cujus sunt ista quæ sequeris ?

18. Respondebis : Servi tui Jacob ; munera misit domino meo Esau ; ipse quoque post nos venit.

19. Similiter dedit mandata secundo, et tertio, et cunctis qui sequebantur greges, dicens : Iisdem verbis loquimini ad Esau, cum inveneritis eum.

20. Et addetis : Ipse quoque servus tuus Jacob iter nostrum insequitur ; dixit enim : Placabo illum muneribus quæ præcedunt, et postea videbo illum, forsitan propitiabitur mihi.

21. Præcesserunt itaque munera ante eum, ipse vero mansit nocte illa in castris.

22. Cumque mature surrexisset, tulit duas uxores suas, et totidem famu-

peaux à part ; et il dit à ses serviteurs : Précédez-moi, et qu'il y ait un espace entre un troupeau et un autre.

17. Et il donna cet ordre au premier : Si tu rencontres mon frère Ésaü, et s'il te demande : De qui es-tu ? ou bien : Où vas-tu ? ou : De qui sont tous ces troupeaux que tu suis ?

18. Tu répondras : De ton serviteur Jacob ; il envoie ces présents à Ésaü, mon seigneur, et lui-même vient après nous.

19. Pareillement il donna des ordres au second et au troisième et à tous ceux qui suivaient les troupeaux, disant : Adressez les mêmes paroles à Ésaü, lorsque vous le rencontrerez.

20. Et vous ajouterez : Jacob lui-même, votre serviteur, suit le même chemin que nous. Car il dit : Je l'apaiserai par les présents qui précèdent, et ensuite je le verrai ; peut-être qu'il me sera propice.

21. Les présents marchèrent donc devant lui, et il demeura cette nuit-là dans le camp.

22. S'étant levé de bonne heure, il prit ses deux femmes et les deux ser-

---

tume orientale d'employer, en offrant des présents, afin de leur donner plus de relief, beaucoup de personnes et de bêtes de somme, dont chacune porte quelque chose.

17. — *Si obviam habueris...* : « quand tu rencontreras »...

18. — *Munera misit domino meo Esaü.* L'hébreu : « c'est un présent envoyé à mon seigneur Esaü ».

19. — *Iisdem verbis*, en ces termes, de cette manière.

20. — *Dixit enim.* C'est l'historien qui annonce les paroles de Jacob exposant le motif des ordres qu'il a donnés. — *Placabo illum...* A la lettre dans le texte : « J'apaiserai sa face par le présent qui va devant ma face ; et après cela je verrai sa face : peut-être accueillera-t-il ma face ». L'expression que nous traduisons par : « j'apaiserai sa face », veut dire proprement, d'après la signification primitive de כפר, « je couvrirai sa face », de manière qu'il ne voie plus le sujet de plainte que je lui ai donné.

22. — *Cumque mature surrexisset.* L'hébreu : « Et il se leva cette nuit-là », la nuit dont il a déjà été question aux versets 13 et 21. L'expression וַיָּקָם, « et il se leva », signifie seulement qu'il se mit en mouvement pour partir, et ne prouve pas même qu'il eût été couché. — *Et transivit vadum Jaboc.* Ce torrent, appelé aujourd'hui, à cause de la couleur de ses eaux de montagne claires comme du cristal, *ez Zerka*, ou *le Bleu*, est un affluent oriental du Jourdain, dans lequel il se jette à une lieue et demie au-dessous de l'endroit où il sort des montagnes, à peu près à égale distance de la mer de Tibériade et de la mer Morte. Il coule avec rapidité dans un lit qui « n'est, dit Mgr Mislin, qu'une fente de rochers nue, noire et profonde » (*Saints Lieux*, t. III, p. 348). Il formait au temps de Moïse, du moins dans son cours supérieur, la limite entre le pays des Amorrhéens et celui des Moabites ; aujourd'hui il sépare les districts de Mœrad ou Adjlun au nord et de Belka au sud. Voy. Raumer, *Palæst.*, p. 74. Le gué dont Jacob profita pour le passer n'est vraisemblable-

vantes et les onze fils, et passa le gué du Jaboc.

23. Lorsqu'il eut fait passer tout ce qui lui appartenait,

24. Il demeura seul. Et voilà qu'un homme lutta avec lui jusqu'au matin.

25. Lorsqu'il vit qu'il ne pouvait le vaincre, il toucha le nerf de sa cuisse, qui aussitôt se sécha.

26. Et il dit : Laisse-moi, car déjà monte l'aurore. Jacob répondit : Je ne te laisserai que lorsque tu m'auras béni.

27. L'homme donc lui dit : Quel est ton nom ? Il répondit : Jacob.

las, cum undecim filiis, et transivit vadum Jaboc.

23. Traductisque omnibus, quæ ad se pertinebant,

24. Mansit solus ; et ecce vir luctabatur cum eo usque mane.

25. Qui cum videret quod eum superare non posset, tetigit nervum femoris ejus, et statim emarcuit.

26. Dixitque ad eum : Dimitte me, jam enim ascendit aurora. Respondit. Non dimittam te, nisi benedixeris mihi.

27. Ait ergo : Quod nomen est tibi? Respondit : Jacob.

---

ment pas celui de sa partie supérieure sur la route syrienne des caravanes, pres de Kalaat Zerka, mais un autre beaucoup plus à l'ouest, entre le Djébel Adjlun et le Djébel Djelaad, où se voient encore beaucoup de vestiges de murs, de constructions et d'une ancienne civilisation. Voy. Burckh., *Syr.*, p. 597 ; Seetz., *Reise*, t. I, p. 392 ; Ritter, *Erdk.*, t. XV, p. 392 et suiv.

17. *Lutte de Jacob avec Dieu, qui change son nom en celui d'Israël,* ℣℣. 24-32.

24. — *Mansit solus.* Jacob resta seul afin, sans doute, de réfléchir plus à son aise sur ce qu'il avait encore à faire dans la situation critique où il se trouvait, et surtout d'implorer avec plus de ferveur, sans être distrait par personne, le secours divin. On croit assez ordinairement qu'il était resté sur la rive septentrionale du Jaboc, d'où il venait de transporter les siens sur la rive opposée. Il faudrait donc qu'il y fût retourné, puisque le passage du torrent, pour ce qui le concerne lui-même, a déjà été rapporté plus haut, ℣. 22. Mais pourquoi ce retour dans un lieu où il n'y a aucune apparence qu'il eût encore rien à faire? Comment concevoir qu'après avoir fait avancer sa famille vers le danger, il s'en fût éloigné lui-même en l'y abandonnant ? Une telle conduite n'aurait-elle pas un air de lâcheté ? Aussi le matin, dès son départ, nous le trouvons au lieu du danger, sur le théâtre où serait arrivée la catastrophe qu'il redoutait, sans que rien indique qu'il ait dû encore traverser la rivière pour s'y rendre. Quoique seul, il était à proximité des siens, prêt à faire pour eux comme pour lui, autant qu'il serait en son pouvoir, ce que réclameraient les circonstances. Le sentiment que nous défendons est aussi celui de Rosenmüller, de Knobel, de Payne Smith... — *Et ecce vir luctabatur cum eo.* C'est de cette circonstance que la rivière, selon Keil, a reçu son nom : יַבֹּק Yabboq, équivalent de יֵאָבֵק, de הֵאָבֵק, *lutter,* mot archaïque qui ne se rencontre qu'ici, et sur l'étymologie duquel les savants ne sont pas d'accord. Voy. Gesenius, Delitzsch et Keil. D'autres cependant ne voient dans le rapprochement de ces deux mots qu'une espèce de jeu de sons, une allitération, sans les rapporter à la même racine ; mais l'autre explication est préférable.

25. — *Tetigit nervum femoris ejus :* « et il toucha la cotyle de sa cuisse », c'est-à-dire, la cavité par où l'os de la cuisse s'emboîte dans l'os ischion, ou si l'on veut, la partie supérieure de la cuisse dans la hanche. — *Et statim emarcuit.* L'hébreu : « et la cotyle de la cuisse de Jacob fut luxée dans sa lutte avec lui », c'est-à-dire, comme on le voit par le verset 32, que le nerf ischiadique éprouva un dérangement par suite duquel Jacob se trouva boiteux.

26. — *Dimitte me; jam enim ascendit aurora.* L'être mystérieux qui a lutté avec Jacob ne veut pas être vu par lui en plein jour. Les apparitions, selon la remarque de D. Calmet, se font ordinairement la nuit et se dissipent le matin. L'Ecriture en marque néanmoins plusieurs qui se sont faites en plein jour, comme celle de Dieu et des deux anges à Abraham, celle d'un ange à Manué et à Gédéon, etc. — *Non dimittam te nisi benedixeris mihi.* On voit par là que Jacob s'est aperçu pendant le combat que son mystérieux adversaire est un être supérieur et bienveillant pour lui.

27. — *Ait ergo... :* « Et il lui dit : Quel

28. At ille, Nequaquam, inquit, Jacob appellabitur nomen tuum, sed Israel; quoniam si contra Deum fortis fuisti, quanto magis contra homines prævalebis !

29. Interrogavit eum Jacob : Dic mihi quo appellaris nomine. Respon-

28. Mais lui : Non, dit-il, tu ne sera plus appelé Jacob, mais Israël ; car si tu as été fort contre Dieu, combien plus tu prévaudras contre les hommes !

29. Jacob l'interroga : Dis-moi de quel nom tu t'appelles. Il répondit :

---

est ton nom ? » C'est ce qu'il n'ignore pas ; mais il veut prendre de sa réponse occasion de le lui changer.

28. — *Israel.* ישׂראל, YISRAEL, de שׂרה, *combattre,* et אל, *Dieu,* signifie : *qui combat contre Dieu.* — *Quoniam si contra Deum fortis fuisti...* Le sens naturel de l'hébreu est plutôt : « car tu as combattu avec Dieu et avec des hommes, et tu as prévalu ». Jacob vient de combattre avec Dieu ; il avait déjà combattu avec des hommes, tels qu'Esaü et surtout Laban. Or s'il l'a emporté même dans le combat avec Dieu, à plus forte raison n'a-t-il pas à redouter ceux qu'il peut encore avoir à soutenir avec des hommes, et en particulier la rencontre d'Esaü.

29. — *Cur quæris nomen meum?* Il ne veut pas le lui dire, non seulement parce que, comme l'ange de Jéhovah répond à une semblable question de Manué, Jud. XIII, 18, ce nom est une merveille (פֶּלֶא), c'est-à-dire quelque chose qui surpasse l'intelligence d'un homme mortel, mais plus encore, selon Keil, afin de laisser l'âme de Jacob sous l'impression du mystérieux de cet évènement et de l'exciter à en faire l'objet de profondes réflexions. Ce que Jacob avait besoin de savoir sur la personne de son merveilleux adversaire, sur le but et la signification de son combat avec lui, il l'avait déjà entrevu lorsqu'il refusait de le laisser aller avant d'avoir obtenu sa bénédiction, et l'avait appris plus clairement encore en recevant de lui cette raison de son nouveau nom, qu'*il avait combattu avec Dieu.* Sous la figure d'un homme, c'est Dieu qui était entré en lutte avec lui, Dieu dans un ange, comme l'explique Osée, XII, 4 et suiv., c'est-à-dire, non dans un ange créé, mais dans l'ange de Jéhovah, la manifestation visible du Dieu invisible. Voy. plus haut, ch. XII p. 156. Il n'est pas appelé ici l'ange de Jéhovah, mais *Elohim,* « Dieu », afin de faire mieux ressortir le contraste entre Dieu et la créature. — *Et benedixit ei in eodem loco :* il lui donna plus explicitement la bénédiction déjà renfermée dans le nom d'Israël. — Cette merveilleuse aventure ne doit pas être considérée comme un rêve ou une vision purement intérieure, mais comme un évènement réel. perceptible aux sens. Ce n'est pas toutefois une lutte exclusivement ou même principalement corporelle, mais un combat dans lequel sont mêlés l'esprit et le corps, un travail de l'esprit avec une action corporelle correspondante. En effet, le prophète Osée, dans le passage déjà mentionné, s'exprime ainsi :

Dans le sein maternel il (Jacob) supplanta son frère,
et dans sa force il combattit avec Dieu.
Et il combattit contre l'ange et prévalut ;
il pleura et le supplia.

Or les larmes et les supplications, que le prophète considère manifestement comme la partie principale du combat, ne sont pas la forme d'une lutte purement extérieure, et ce n'est pas par elles que dans une pareille lutte on l'emporte sur son adversaire. Selon Keil, Jacob avait été transporté par l'apparition divine dans un état de corps et d'âme qui avait quelque chose de surnaturel, analogue à l'extase, état qui n'exclut nullement la réalité objective. — La lutte de Jacob avec Dieu et son résultat est la réponse à la prière qu'il lui a faite plus haut. En se laissant vaincre par lui, Dieu lui donne l'assurance la plus haute et la plus palpable qu'il n'est au pouvoir d'aucun homme de le vaincre lui-même, et qu'il n'a rien à craindre de son frère. La manière dont il lui est donné de l'emporter sur Dieu est aussi pour lui un grand enseignement. Ce n'est pas par une force charnelle, comme le lui dit assez haut ce que lui a fait éprouver un simple attouchement de sa main, mais par la force de la foi et de la prière, qu'il a déployée si magnifiquement en le retenant jusqu'à ce qu'il eût reçu sa bénédiction. Telle est aussi la vraie manière de combattre avec Dieu, et, en le vainquant, d'obtenir, avec la victoire sur nos ennemis intérieurs et extérieurs, ses plus riches bénédictions. En même temps que cette leçon sur la toute-puissance de la foi et de la prière et la totale impuissance de la chair est donnée à Jacob, il reçoit dans le nouveau nom d'Israël le prix de son combat et tout ensemble un gage de nouveaux triomphes pour l'avenir. — Par le combat avec Dieu a été inauguré pour Jacob une nouvelle époque, une nouvelle phase dans sa vie. C'est pour en être le signe qu'il lui est

Pourquoi demandes-tu mon nom ? Et il le bénit en ce même lieu.

30. Et Jacob appela ce lieu du nom de Phanuel, disant : J'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été sauvée.

31. Et aussitôt le soleil se leva, après qu'il eut passé Phanuel. Or il boitait d'un pied.

32. Voilà pourquoi les enfants d'Israël, jusqu'aujourd'hui, ne mangent pas le nerf qui fut desséché dans la cuisse de Jacob ; parce que le nerf de sa cuisse fut touché et demeura sans mouvement.

dit : Cur quæris nomen meum? Et benedixit ei in eodem loco.

30. Vocavitque Jacob nomen loci illius, Phanuel, dicens : Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.

31. Ortusque est ei statim sol, postquam transgressus est Phanuel : ipse vero claudicabat pede.

32. Quam ob causam non comedunt nervum filii Israel, qui emarcuit in femore Jacob, usque in præsentem diem : eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit.

---

donné un nouveau nom, énonçant sa nouvelle position à l'égard de Dieu, et la représentant comme le fruit de ce combat. Il ne sera plus Jacob, c'est-à-dire, *supplantateur,* mais *Israël,* c'est-à-dire, *combattant avec Dieu* de la manière qui vient d'être expliquée. Toutefois, tandis qu'Abram et Saraï, du moment où Dieu a changé leurs noms (ci-dess. xv, 5 et 15), portent constamment les nouveaux qu'ils ont reçus, nous trouvons encore dans la suite de l'histoire de Jacob l'ancien nom en usage à côté du nouveau. C'est, selon Delitzsch et Keil, que, pour les deux premiers, les nouveaux noms marquent le passage complet et définitif à une nouvelle position impliquant la cessation de la précédente, au lieu que celui d'Israël indique un rapport spirituel déterminé par la foi, lequel laisse subsister les rapports naturels déterminés par la chair et le sang. Le nouveau nom de Jacob passe à sa postérité, qui, comme peuple de l'alliance, s'appelle *Israël,* pour lui être un avertissement continuel du devoir qui lui incombe, en cette qualité, de se maintenir envers Dieu dans les rapports qu'il exprime.

30. — *Phanuel.* פְּנִיאֵל Peniel, ou, avec י au lieu de ו comme liaison, פְּנוּאֵל Penouel (v. 32 de l'hébr.), signifie *face de Dieu.* On trouve plus tard sous ce nom une ville qui s'attira la vengeance de Gédéon, Jud. VIII, 8, 17, et dont on n'est pas encore parvenu à déterminer l'emplacement. C'est vainement, en tous cas, qu'on le chercherait, avec plusieurs interprètes, au nord du Jaboc, s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir fait voir, que Jacob n'était plus alors de ce côté de la rivière. — *Vidi Deum facie ad faciem,* c'est-à-dire, avec ma face tournée vers celle de Dieu, qui était à découvert. Ce passage n'est pas en contradiction avec l Exode, xxxiii, 20, où il s'agit évidemment d'une vision plus excellente que celle qui est ici marquée. L'homme mortel est incapable de voir Dieu dans son essence : « Deum nemo vidit unquam », est-il dit dans l'Evangile de saint Jean, I, 18. — *Et salva facta est anima mea.* Elle « a été délivrée » de la mort, selon la plupart des interprètes, qui trouvent dans ces paroles une allusion à la croyance que l'homme ne peut voir Dieu sans mourir. D'autres, qui révoquent en doute l'existence d'une pareille croyance à cette époque, pensent que Jacob veut dire qu'il est délivré des maux qu'il redoutait de la part d'Esaü et désormais en assurance de ce côté; mais l'autre explication est plus probable.

31. — *Ortusque est ei statim sol.* Le soleil ne se leva pas seulement sur Jacob, mais il se leva, ce semble, spécialement pour Jacob, qui, le courage et la joie dans le cœur, se mit en marche pour aller à la rencontre d'Esaü. — *Ipse vero claudicabat pede.* A la lettre dans l'hébreu : « et il boitait sur sa cuisse ». Il y en a qui pensent que Jacob ne boita que quelques moments; mais d'autres croient qu'il porta cette heureuse infirmité jusqu'à sa mort, ce qui est plus probable, non seulement parce que, de sa nature, elle pouvait être facilement incurable, mais encore parce qu'il était convenable qu'elle lui fût laissée comme une glorieuse marque et un souvenir précieux de sa lutte avec Dieu.

32. — *Quam ob causam non comedunt... et obstupuerit.* L'hébreu à la lettre : « C'est pourquoi les fils d'Israël ne mangent pas le tendon du muscle qui est sur la cotyle de la cuisse jusqu'à ce jour, parce qu'il (Dieu) avait touché la cotyle de la cuisse de Jacob, le tendon du muscle ». Voy. le verset 25, note, et comp. Gesenius, *Thes.* p. 924. Il n'y a aucune défense à cet égard dans la loi, mais bien dans le Talmud, qui décerne un

CHAPITRE XXXIII

Réconciliation de Jacob et d'Esaü, ℣℣. 1-16. — Arrivée de Jacob dans la terre de Chanaan, ℣℣. 17-20.

1. Elevans autem Jacob oculos suos, vidit venientem Esau, et cum eo quadringentos viros; divisitque filios Liæ et Rachel, ambarumque famularum;
2. Et posuit utramque ancillam, et liberos earum in principio; Liam vero et filios ejus, in secundo loco; Rachel autem et Joseph novissimos.
3. Et ipse progrediens, adoravit pronus in terram septies, donec appropinquaret frater ejus.
4. Currens itaque Esau obviam fra-

1. Mais Jacob leva ses yeux et vit venir Ésaü, et avec lui quatre cents hommes. Et il divisa les fils de Lia et de Rachel et des deux servantes.
2. Il mit les deux servantes et leurs enfants au premier rang, Lia et ses fils au second, Rachel et Joseph au dernier.
3. Et lui s'avançant se prosterna contre terre sept fois, jusqu'à ce que son frère fût proche.
4. Or Ésaü courant au-devant de

---

bon nombre de coups aux transgresseurs. La raison en est que cette partie est considérée comme sanctifiée par l'attouchement divin.

18. *Réconciliation des deux frères*, XXXIII, 1-16.

1. — *Divisitque filios Liæ et Rachel ambarumque famularum*, c'est-à-dire, comme l'indique plus clairement le texte hébreu, qu' « il partagea les enfants entre Lia », etc., en mettant, comme il était naturel et qu'il paraît clairement par la suite, ceux de chacune des mères avec elle.

2. — *Et posuit utramque ancillam...* Il disposa toute sa famille en trois groupes, qu'il plaça à quelque distance l'un de l'autre dans l'ordre inverse de leur rang et de ses propres affections, tant par précaution, pour le cas où Esaü arriverait en ennemi, qu'afin de lui réserver, eu cas contraire, les hommages les plus dignes pour les derniers. Il n'est plus question du partage que Jacob avait fait de toute la caravane en deux camps, XXXII, 7, ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il n'ait pas été maintenu.

3. — *Et ipse progrediens.* L'hébreu : « Et lui-même passa devant eux », comme chef de la famille, son représentant et son protecteur. — *Adoravit pronus in terram septies :* « il se prosterna à terre sept fois », de distance en distance. Delitzsch était autrefois d'avis que le sens est difficilement que Jacob se soit prosterné jusqu'à terre, puis relevé, ensuite prosterné de nouveau, et ainsi de suite jusqu'à sept fois, en parcourant l'espace qui le séparait d'Esaü. Le prosternement, disait-il, complètement exécuté avait bien lieu *la face à terre;* mais souvent il n'était, pour ainsi dire, qu'indiqué, en ce qu'on s'inclinait comme si on avait voulu se prosterner, en approchant la tête de la terre sans aller jusqu'à la toucher. Mais je ne vois pas ce qui empêcherait de prendre ici l'expression du texte tout à fait à la lettre, c'est-à-dire, comme énonçant une prostration réellement complète. Delitzsch lui-même faisait la remarque qu'en tout cas Jacob se montre envers son frère d'une politesse extrême, comme l'histoire sainte n'en a pas d'autre exemple à présenter. Or s'il est allé si loin pour le reste, est-il croyable que sur un point il soit resté en arrière, et qu'il ne se soit prosterné qu'à demi? Delitzsch lui-même en doute; car dans son *Nouveau Commentaire* il laisse la question indécise. Par des témoignages d'un si profond respect, Jacob voulait gagner le cœur de son frère. Il s'humilie devant lui dans le sentiment des torts qu'il a eus à son égard, et si dans ses démonstrations il y a de la prudence, il n'est nullement permis d'y voir de l'hypocrisie.

4. — *Currens itaque Esaü obviam fratri suo...* Comme Esaü n'a pas le même caractère que Jacob et qu'il se trouve d'ailleurs dans des circonstances toutes différentes, il ne fait pas autant de cérémonies. A la vue de Jacob, il sent l'amour fraternel se réveiller dans son cœur, et il court se jeter à son cou. Au lieu de : *stringensque collum ejus,* l'hébreu dit simplement : « et cecidit super collum ejus ». Les six points extraordinaires sur וַיִּשָּׁקֵהוּ, « et il le baisa », dans les éditions masorétiques, ont pour objet de marquer ce mot comme suspect. On voit par le *Be-*

son frère l'embrassa; et serrant son cou et le baisant, il pleura.

5. Et levant les yeux, il vit les femmes et leurs enfants, et il dit : Que veulent ceux-ci? Est-ce qu'ils t'appartiennent? Il répondit : Ce sont les enfants que Dieu a donnés à moi votre serviteur.

6. Et les servantes et leurs fils s'approchèrent et s'inclinèrent.

7. Lia s'avança aussi avec ses enfants, et lorsqu'ils se furent pareillement prosternés, Joseph et Rachel se prosternèrent les derniers.

8. Ésaü dit : Quelles sont ces troupes que j'ai rencontrées? Il répondit : C'est pour que je trouve grâce devant mon seigneur.

9. Mais il dit : J'ai beaucoup de biens, mon frère : que tes biens soient à toi.

10. Et Jacob dit : Qu'il n'en soit pas ainsi, je t'en prie, mais si j'ai trouvé grâce à tes yeux, reçois un petit présent de mes mains; car j'ai vu

tri suo, amplexatus est eum; stringensque collum ejus, et osculans, flevit.

5. Levatisque oculis, vidit mulieres et parvulos earum, et ait : Quid sibi volunt isti? et si ad te pertinent? Respondit : Parvuli sunt, quos donavit mihi Deus servo tuo.

6. Et appropinquantes ancillæ et filii earum, incurvati sunt.

7. Accessit quoque Lia cum pueris suis; et cum similiter adorassent, extremi Joseph et Rachel adoraverunt.

8. Dixitque Esau : Quænam sunt istæ turmæ quas obviam habui? Respondit : Ut invenirem gratiam coram domino meo.

9. At ille ait : Habeo plurima, frater mi, sint tua tibi.

10. Dixitque Jacob : Noli ita, obsecro? sed si inveni gratiam in oculis tuis, accipe munusculum de manibus meis; sic enim vidi faciem tuam,

---

reshith Rabba et par Kimchi que déjà anciennement plusieurs conjecturaient qu'à sa place il faudrait lire וַיִּשָּׁכֵהוּ, « et il le mordit ». C'est de là que part le Targum de Jonathan dans la ridicule explication qu'il donne des larmes des deux frères. Selon lui, Jacob pleurait parce qu'Esaü l'avait mordu au cou, qui par suite lui faisait mal, et Esaü pleurait parce qu'il s'était fait mal aux dents en le mordant. Mais on a eu également tort de suspecter la leçon du texte et la sincérité du baiser d'Esaü. Esaü était capable de nobles sentiments : son désespoir même, après la perte de la bénédiction paternelle, en est une preuve. D'ailleurs l'absurde conjecture des rabbins ne s'accorde nullement avec la suite du texte.

5. — *Quid sibi volunt isti? et si ad te pertinent?* L'hébreu dit plus brièvement : « Qui te sont ceux-ci »? qui sont-ils pour toi, à ton égard? de quelle manière t'appartiennent-ils? Dans sa réponse, Jacob emploie le nom d'Elohim, et non de Jéhovah, conformément au point de vue d'Esaü.

7. — *Joseph et Rachel.* Lange fait remarquer comme un trait plein de finesse que l'ordre change ici, en ce que ce n'est plus la mère qui précède, mais son fils Joseph. L'enfant de six ans paraît rompre le cérémonial et courir en toute assurance vers son brillant oncle.

8. — *Quænam sunt istæ turmæ?...* D'après les instructions données par Jacob à ses serviteurs, Esaü ne devait plus l'ignorer; mais il fait cette question pour avoir occasion d'exprimer son refus des présents de son frère.

9. — *Habeo plurima :* « J'ai beaucoup », j'ai assez. Outre la raison qu'il allègue ici, Esaü en avait encore une autre de ne pas accepter ces présents : c'est que ses biens venaient sans doute, du moins en grande partie, de la maison paternelle, tandis que tout ce que possédait Jacob était le fruit de son propre travail. C'est une noble et généreuse lutte que celle qui a lieu maintenant entre les deux frères. — *Sint tua tibi.* Garde ce qui t'appartient.

10. — *Si inveni gratiam in oculis tuis.* אִם־נָא, « si, quæso, inveni »... « Si » est accompagné de prière : si, comme je le désire, comme je t'en prie, j'ai trouvé grâce... — *Sic enim vidi faciem tuam... esto mihi propitius.* L'hébreu : « car c'est pour cela », afin qu'il me fût donné occasion de te présenter cet hommage, « que j'ai vu ta face comme une vision de la face de Dieu, et que tu m'as été bienveillant ». La face

quasi viderim vultum Dei ; esto mihi propitius,

11. Et suscipe benedictionem quam attuli tibi, et quam donavit mihi Deus tribuens omnia. Vix fratre compellente suscipiens,

12. Ait : Gradiamur simul, eroque socius itineris tui.

13. Dixitque Jacob : Nosti, domine mi, quod parvulos habeam teneros, et oves et boves fœtas mecum ; quas si plus in ambulando fecero laborare, morientur una die cuncti greges.

14. Præcedat dominus meus ante servum suum ; et ego sequar paulatim vestigia ejus, sicut videro parvulos

ta face comme si j'avais vu le visage de Dieu. Sois-moi propice,

11. Et reçois la bénédiction que je t'ai apportée et que Dieu m'a donnée en m'accordant toutes ces choses. Ésaü le reçut à peine, pressé par son frère,

12. Et il dit : Allons ensemble, et je serai le compagnon de ton voyage.

13. Et Jacob dit : Tu sais, mon seigneur, que j'ai avec moi de tendres enfants et des brebis et des vaches pleines. Si je les fais fatiguer plus qu'il ne faut en marchant, tous les troupeaux mourront le même jour.

14. Que mon seigneur marche devant son serviteur, et je suivrai peu à peu ses traces, selon que je verrai

---

d'Esaü a présenté à Jacob l'aspect de la face de Dieu même, dont elle était à ses yeux comme une image et un reflet par la majesté et la bonté qu'il y voyait reluire. C'est une parole très flatteuse, mais qui ne surprendra pas si on considère ce que Jacob dut éprouver, après les craintes mortelles dont il avait été agité, en ne trouvant dans les traits de son frère, au moment où il se présenta à lui, que l'expression de l'amour et de la tendresse. C'est la reconnaissance qu'il en ressent qui le fait insister pour qu'il reçoive ses présents, dont l'acceptation sera d'ailleurs, de la part d'Esaü, un témoignage non équivoque d'une sincère réconciliation, un engagement formel envers lui et une garantie de plus pour l'avenir.

11. — *Suscipe benedictionem quam attuli tibi.* C'est ainsi qu'il appelle son présent, comme étant l'expression des souhaits de bénédiction qu'il fait pour lui. — *Et quam donavit mihi Deus tribuens omnia.* D'après l'hébreu : « parce que Dieu m'a gratifié », m'a favorisé, comblé de biens, de sorte que je puis facilement te faire ce présent ; « et parce que j'ai tout ». Il parle ainsi, selon Keil, comme héritier des divines promesses. Mais quelle apparence qu'il veuille maintenant rappeler à Esaü ses avantages sur lui, et mêler à ses démonstrations de respect et d'amitié des allusions qui ne seraient propres qu'à réveiller sa peine et à le mécontenter ? Il y a dans ces paroles, ce me semble, un sentiment bien plus délicat : Jacob veut dire à son frère qu'il possède tout avec son amitié, et qu'il se tient pour assez riche puisqu'elle lui est rendue.

12. — *Gradiamur simul...* L'hébreu à la lettre : « Partons et allons, et que j'aille devant toi », de manière que tu m'aies sous les yeux, avec l'assurance de ma protection en cas de besoin.

13. — *Nosti, domine mi,* ou : « Dominus meus novit », *quod parvulos habeam...* Ce refus ne trahit pas, comme le veut Knobel, un sentiment de défiance, et le motif sur lequel il s'appuie n'est pas un simple prétexte. Il est de toute évidence qu'une caravane composée en partie de petits enfants et de bestiaux qui avaient besoin de ménagements ne pouvait aller du même pas qu'Esaü et sa troupe, et il n'est pas moins clair que Jacob ne pouvait vouloir que son frère s'accommodât à la lenteur de sa marche. Il est vrai néanmoins que Jacob avait encore vraisemblablement une autre raison, mais qu'il ne pouvait faire valoir : c'est qu'en acceptant l'offre d'Esaü, en consentant à devenir son protégé, il se serait mis jusqu'à un certain point sous sa dépendance et aurait plus ou moins compromis sa liberté. *Mecum,* עָלָי, « sur moi », à ma charge, dont le soin m'incombe.

14. *Et ego sequar paulatim... in Seïr.* A la lettre d'après l'hébreu : « et moi je m'avancerai selon ma petite marche, selon le pas du bétail qui est devant moi, et selon le pas des enfants, jusqu'à ce que je vienne vers mon seigneur en Séir ». C'est-à-dire : je continuerai à marcher doucement en me réglant sur le pas du bétail, etc. De ce que nous ne voyons pas Jacob se rendre directement en Séir, plusieurs concluent qu'il n'avait pas l'intention d'y aller, et qu'il n'en

que mes petits enfants pourront le faire, jusqu'à ce que j'arrive auprès de mon seigneur à Séïr.

15. Ésaü répondit : Je t'en prie, que parmi le peuple qui est avec moi quelques-uns du moins restent tes compagnons de route. Ce n'est pas nécessaire, dit-il; je n'ai besoin que d'une chose, de trouver grâce devant toi, mon seigneur.

16. Ésaü retourna donc à Séïr ce jour-là par le même chemin qu'il était venu.

17. Et Jacob se rendit à Socoth, où il bâtit une maison et fixa ses tentes,

meos posse, donec veniam ad dominum meum in Seir.

15. Respondit Esau : Oro te, ut de populo, qui mecum est, saltem socii remaneant viæ tuæ. Non est, inquit, necesse : hoc uno tantum indigeo, ut inveniam gratiam in conspectu tuo, domine mi.

16. Reversus est itaque illo die Esau itinere quo venerat in Seir.

17. Et Jacob venit in Socoth; ubi ædificata domo et fixis tentoriis,

---

fait la promesse à son frère que pour se débarrasser de lui. Mais cette conclusion, injurieuse à sa bonne foi, repose sur une fausse interprétation de ces paroles. Le but de son voyage était, non pas Séïr, mais la terre de Chanaan, et dans la terre de Chanaan vraisemblablement Hébron, où vivait encore son père Isaac. Il comptait bien de là aller faire une visite à Ésaü, et ses paroles n'ont pas un autre sens. S'il a, ou non, exécuté ce projet, c'est ce que nous ignorons, l'Écriture ne rapportant pas tout ce qu'il a fait, mais seulement les événements importants de sa vie. Plus tard, nous les trouvons tous deux dans une fraternelle union à la sépulture de leur père (ci-apr. xxxv, 29).

15. — *Oro te ut de populo qui mecum est,* des gens qui m'accompagnent, *saltem socii remaneant viæ tuæ,* il en reste avec toi comme escorte. — *Non est, inquit. necesse... domine mi.* L'hébreu plus brièvement : « Pourquoi cela » ? à quoi bon ? cela n'est nullement nécessaire. Jacob sait qu'il est l'objet d'une plus haute protection. « Que je trouve grâce aux yeux de mon seigneur ». C'est une formule polie de refus.

10. ***Arrivée de Jacob dans la terre de Chanaan,*** **vv. 17-20.**

17. — *Et Jacob venit in Socoth... id est, tabernacula.* D'après l'hébreu : « Et Jacob partit pour Sukkoth, et il bâtit pour lui, une maison, et pour son troupeau il fit des huttes : c'est pourquoi on appela le nom du lieu Sukkoth ». Ces mots : « id est, tabernacula », ont été ajoutés par la Vulgate. Jacob « bâtit pour lui une maison », « illic videlicet, tabulis et trabibus, uti videtur, quod diutius ibi mansurus esset » (Rosenmüll.). סֻכָּה signifie généralement une *hutte* formée de branchages pour se mettre à couvert. Cependant Michaelis, Rosenmuller, Keil, etc., pensent que ce mot ne marque pas ici des huttes proprement dites, mais des enclos faits de branches entrelacées, dans lesquels Jacob réunissait ses troupeaux pendant la nuit pour les protéger contre les bêtes féroces. « Dans un climat si chaud, dit Michaelis, qui ferait des huttes pour les brebis, vu surtout que la laine des brebis qui sont toujours en plein air est beaucoup meilleure que celle qui est gâtée par la chaleur et la sueur de l'étable » ? סכות SUKKOTH ou *Socoth,* c'est-à-dire *huttes* ou *tentes,* fut dans la suite le nom d'une ville considérable, qui, lors de la conquête, fut donnée à la tribu de Gad, mais dont il est difficile de déterminer exactement la situation. Saint Jérôme, sur ce passage, dit qu'il existait encore de son temps une ville de ce nom au-delà du Jourdain, dans les environs de Scythopolis ou Bethsan (aujourd'hui Beisan) : « *Sochoth* usque hodie civitas trans Jordanem in parte Scythopoleos ». La plupart, s'appuyant sur cette indication, croient que c'est la Sukkoth dont il s'agit ici. Mais cette Sukkoth traditionnelle est beaucoup trop au nord, et on ne comprend pas comment Jacob, après avoir passé le Jaboc, l'aurait passé de nouveau pour retourner sur ses pas jusque-là. Encore moins est-il possible de se ranger à l'avis de ceux qui prennent la *Sakout* qu'on a trouvée au sud de Beisan, en deçà du Jourdain, pour la Sukkoth de Jacob ainsi que de la tribu de Gad. Il est constant, en effet, par plusieurs passages de l'Écriture sainte, que la Sukkoth de la tribu de Gad, comme tout le territoire de cette tribu, était située « au-delà du Jourdain, vers l'orient ». C'est ainsi que s'exprime le livre de Josué, **XIII, 27,** dont on peut rapprocher les Nombres, **XXXII, 19, 32.** Dans le

appellavit nomen loci illius, Socoth, id est tabernacula.

18. Transivitque in Salem urbem Sichimorum, quæ est in terra Chanaan, postquam reversus est de Mesopotamia Syriæ ; et habitavit juxta oppidum.

19. Emitque partem agri in qua

et il appela ce lieu du nom de Socoth, c'est-à-dire, tentes.

18. Et il passa jusqu'à Salem, ville des Sichimites, qui est dans la terre de Chanaan, lorsqu'il fut de retour de la Mésopotamie de Syrie, et il habita près de la ville.

19. Et il acheta des fils d'Hémor,

---

livre des Juges, VIII, 4 et suiv., nous voyons Gédéon, poursuivant les Madianites miraculeusement défaits dans la plaine de Jezraël, arriver à Sukkoth après avoir traversé le Jourdain, puis à Peniel ou Phanuel, ce qui montre que cette Sukkoth était non seulement au-delà de ce fleuve, mais encore dans le voisinage de Phanuel. La Sukkoth où séjourna Jacob devait être également au-delà du Jourdain, puisque le verset suivant fait de l'arrivée du saint patriarche à Sichem la date de son retour de Mésopotamie dans la terre de Chanaan, et la direction de sa marche indique que Sukkoth était plus rapprochée de ce fleuve que Phanuel. De tout cela il résulte évidemment qu'il faut chercher Sukkoth et Phanuel au sud du Jaboc, la première à l'ouest de l'autre, et toutes deux à l'est du Jourdain. Au reste, qu'il y ait eu deux Sukkoth, l'une à l'est, l'autre à l'ouest du Jourdain, ou même davantage, c'est ce que Ritter, *Erdk.* t. XV, p. 446 et suiv., K. von Raumer, *Palæst.*, p. 256, Fürst et autres regardent comme hors de doute, et qui paraît d'ailleurs assez par ce que nous venons de dire. Cfr Keil, Delitzsch (*Neuer Comment. üb. d. Genes.*), Dillmann, Winer (*Bibl. Rlwœrterb.* au mot *Succoth.*). On s'est étonné que Jacob ne se soit pas rendu immédiatement auprès de son père Isaac, comme il en avait annoncé l'intention à son départ de la Mésopotamie. Keil répond avec raison que de Sukkoth, comme plus tard de Sichem, il lui était facile d'aller le voir, tandis qu'il ne pouvait ni réunir ni subordonner à sa maison celle qu'il ne tenait que de Dieu et de son travail, et dont par suite il était le chef indépendant. Il est possible que dans une de ces visites, la première peut-être, Rébecca étant morte, il ait emmené avec lui sa nourrice, qui, comme amie de sa mère, avait à lui raconter l'histoire de sa vie et de ses douleurs, et qui lui tenait de plus près qu'à nul autre.

18. — *Transivitque in Salem urbem Sichimorum...* L'hébreu : « Et Jacob vint sauf à la ville de Sichem, qui est dans la terre de Chanaan, en venant de Paddan Aram ». שָׁלֵם SHALEM, qui est donné par la Vulgate, les Septante et autres, pour un nom de ville, est plutôt employé comme adjectif avec la signification de *incolumis*, « sain et sauf ». Il est vrai qu'il y a un village de *Salim* à l'est de Sichem ou Naplouse, sur une hauteur pierreuse, le même sans doute près duquel saint Jean baptisait, Joan. III, 23, et dont la vallée de Salem, dans Judith, IV, 4, tirait son nom. Mais en prenant שָׁלֵם SHALEM dans ce sens, il faudrait dire que עִיר שְׁכֶם, « ville de Sichem », lui est joint comme apposition : « Shalem, ville de Sichem », ce qui est inadmissible. שָׁלֵם, comme adjectif, semble être une allusion au בְשָׁלוֹם, « en paix », sain et sauf, du chapitre XXVIII, 21 : ce que Jacob, à son départ de la terre de Chanaan, avait demandé à Dieu dans son vœu de Béthel est maintenant accompli. Le territoire de שְׁכֶם SHEKHEM ou *Sichem* est déjà mentionné au temps d'Abraham, ci-dessus XII, 6 ; la ville, alors encore jeune, avait été fondée par Hémor, prince hévéen, qui l'avait appelée du nom de son fils Sichem. C'est de *Chamor* (חֲמוֹר, *Hémor*) que paraît être venu par corruption *Mamortha*, que Pline donne pour l'ancien nom de Néapolis (Naplouse) ou Sichem (*N. H.* V, 14). — *Et habitavit juxta oppidum :* « et il campa (וַיִּחַן) en face de la ville ». Il maintint le *campement* ou la station de Sichem même après son retour à Hébron. Voy. ci-apr. XXXVII, 12.

19. — *Centum agnis.* Toutes les anciennes versions, excepté Jonathan et le Targum de Jérusalem, rendent קְשִׂיטָה QESITAH par *agneau*, signification que ce mot, d'après la *Gen. Rabba*, c. 79, doit en effet avoir eue dans la langue vulgaire. Mais elle n'est pas en harmonie avec les usages des patriarches, au temps desquels n'avait déjà plus lieu le commerce par échange, mais de véritables ventes contre de l'argent qu'on pesait (Gen. XXIII, 16 ; XLVII, 16). Aussi les meilleurs interprètes modernes s'accordent-ils à regarder la qesitah comme une pièce d'argent analogue au sicle, d'un poids et d'une valeur déterminés, et ce sentiment est confirmé par

père de Sichem, pour cent agneaux, une partie du champ où il avait fixé ses tentes.

20. Et ayant dressé là un autel, il y invoqua le Dieu très fort d'Israël.

fixerat tabernacula, a filiis Hemor patris Sichem, centum agnis.

20. Et erecto ibi altari, invocavit super illud fortissimum Deum Israel.

---

la racine arabe, qui signifie *mesurer, peser*. R. Akiba (*Rosh ha-Shana*, 26 *a*) raconte qu'il a entendu en Afrique, sans doute chez les Carthaginois, appeler une monnaie *qesitah*. Plusieurs conjecturent que la qesitah portait l'effigie d'un agneau, et concilient par là les anciennes versions avec le sentiment des modernes. A supposer que ce mot ait eu la signification d'*agneau*, il aurait ainsi un certain rapport avec le latin *pecunia*, de *pecus*. De la comparaison de ce passage avec le chap. XXIII, 16, Gesenius infère, mais sans fondement solide, que la qesitah valait environ quatre sicles. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cette monnaie, qui paraît être particulière à l'époque patriarcale, devait être d'une certaine valeur, notablement supérieure à celle du sicle, puisque nous voyons les amis de Job, dans une circonstance qui demandait de leur part de la générosité, lui faire don chacun d'une qesitah et d'un nézem d'or (Job. XLII, 11). Cfr Gesenius, *Thes. ling. hebr.*, p. 1241 ; Delitzsch, *Neuer Comm. üb. die Genes.*, p. 412. L'achat de Jacob montre que, dans sa foi aux divines promesses, il regarde la terre de Chanaan comme sa patrie et celle de sa postérité. Cette pièce de terre, qui, après la conquête du pays, échut en héritage aux fils de Joseph et dans laquelle furent ensevelis ses os, est, suivant la tradition, la plaine qui s'étend au débouché sud-est de la vallée de Sichem, où l'on montre encore le puits de Jacob (Joan. IV, 6), et, à une distance de quelques centaines de pas vers le nord, le tombeau de Joseph. Voy. Mgr Mislin, *Saints Lieux*, p. 426 et suiv.

20. — *Et erecto ibi altari*. Il y érigea un autel, comme autrefois Abraham après son arrivée dans la terre de Chanaan. ci-dess. XII, 6 et 7. — *Invocavit super illud fortissimum Deum Israël*. Le sens de l'hébreu est : « et il l'appela », cet autel, « Dieu (אל, le *Fort*) est le Dieu (*Elohim*) d'Israël ». Jacob résume dans ce nom ce que Dieu a été pour lui depuis la vision de Béthel jusqu'à ce moment, c'est-à-dire, un protecteur tout-puissant, qui l'a tiré de tous les dangers et l'a comblé de biens. Delitzsch considère cette appellation comme une sorte d'inscription. Jacob accomplit le vœu qu'il a fait à Béthel pendant son voyage vers la Mésopotamie, ci-dess. XXVIII, 21.

CHAPITRE XXXIV.

Enlèvement de Dina par Sichem, qui la demande en mariage, ℣℣. 1-12. — Ruse et vengeance des frères de Dina ; reproches que leur fait Jacob, ℣℣. 13-31.

1. Egressa est autem Dina, filia Liæ, ut videret mulieres regionis illius.

2. Quam cum vidisset Sichem, filius Hemor Hevæi, princeps terræ illius, adamavit eam : et rapuit, et dormivit cum illa, vi opprimens virginem.

3. Et conglutinata est anima ejus cum ea, tristemque delinivit blanditiis.

4. Et pergens ad Hemor patrem suum, Accipe, inquit, mihi puellam hanc conjugem.

5. Quod cum audisset Jacob, absen-

1. Or Dina, fille de Lia, sortit pour voir les femmes de ce pays.

2. Sichem, fils d'Hémor l'Hévéen, prince de ce pays, l'ayant vue, l'aima ; et il l'enleva et dormit avec elle, opprimant la vierge par force.

3. Et son cœur s'attacha passionnément à elle ; et la voyant triste, il l'adoucit par des flatteries.

4. Et il alla vers Hémor, son père, et lui dit : Obtiens-moi cette jeune fille pour épouse.

5. Jacob l'ayant appris pendant l'ab-

---

20. *Enlèvement de Dina par Sichem, qui la demande en mariage*, XXXIV, 1-12.

1. — *Ut videret mulieres*, d'après l'hébreu : « les filles », *regionis illius*, pour faire connaissance avec elles, selon Delitzsch, Keil, Dillmann, ou simplement, comme l'explique D. Calmet, pour voir leurs ajustements et leurs manières, ce qui suppose qu'elle n'était arrivée que depuis peu de temps.

2. — *Sichem filius Hemor Hevæi, princeps terræ illius*. Ces derniers mots : « prince du pays », se rapportent, non à Sichem, comme on le croirait d'après la Vulgate, mais à Hémor, comme le montre tout le contexte. C'est Hémor qui agit partout comme chef des Sichimites, et Sichem son fils est simplement représenté comme le personnage le plus honoré de sa maison (℣. 19). — *Vi opprimens virginem*. Dina avait alors vraisemblablement quatorze à quinze ans. Rien n'oblige à lui en donner moins. Il est vrai que n'étant née, comme le pense Keil avec raison, qu'après les quatorze ans de service de Jacob chez Laban, elle n'avait qu'environ cinq ans lorsqu'il quitta la Mésopotamie ; mais il pouvait déjà facilement s'être écoulé depuis lors, tant à Socoth, où Jacob avait bâti une maison, qu'à Sichem, où il avait acheté une pièce de terre, neuf à dix ans. Elle ne pouvait pas toutefois être beaucoup plus âgée, puisque Joseph, qui avait environ six ans lors du départ de Mésopotamie, fut vendu par ses frères à l'âge de dix-sept ans, c'est-à-dire, onze ans plus tard, et que dans l'intervalle entre l'enlèvement de Dina et cette vente il faut encore placer le voyage de Jacob à Béthel et de là à Ephrata dans le voisinage de laquelle mourut Rachel en mettant au monde Benjamin, et son arrivée à Hébron (XXXV). Ce n'est pas trop pour tout cela de l'espace d'un an, qui du reste est très suffisant ; car il peut se passer bien des choses dans un an. Jacob se trouvait encore à Hébron lorsque Joseph fut vendu (XXXVII, 14), et la mort d'Isaac n'arriva que douze ans plus tard, quoique le récit en soit joint à celui de l'arrivée de Jacob (XXXV, 27 et seq.).

3. — *Et conglutinata est anima ejus*... L'hébreu à lettre : « Et son âme s'attacha à Dina, fille de Jacob : et il aima la jeune fille, et il parla au cœur de la jeune fille », il tâcha par de douces paroles, des caresses, et sans doute par la promesse d'un heureux mariage, de la consoler de l'injure qu'il lui avait faite.

4. — *Et pergens ad Hemor patrem suum, Accipe, inquit, mihi*.. L'hébreu dit simplement : « Et Sichem dit à Hémor son père, disant : Prends pour moi », donne-moi, procure-moi, « cette enfant pour femme ».

5. — *Quod cum audisset Jacob*... L'hébreu : « Et Jacob entendit qu'il avait souillé Dina sa fille, et ses fils étaient avec son troupeau dans les champs ; et Jacob se tut,

sence de ses fils, occupés à paître leurs troupeaux, garda le silence jusqu'à leur retour.

6. Lorsqu'Hémor, père de Sichem, fut sorti pour parler à Jacob,

7. Voilà que ses fils revenaient des champs. Ayant appris ce qui était arrivé, ils furent très irrités, parce que Sichem avait fait une chose honteuse contre Israël, et qu'ayant violé la fille de Jacob, il avait accompli une chose illicite.

8. Hémor leur parla donc ainsi : Le cœur de mon fils Sichem s'est attaché à votre fille : donnez-la lui pour épouse;

9. Et contractons mutuellement des mariages ; donnez-nous vos filles et prenez les nôtres.

10. Et habitez avec nous : la terre est en votre pouvoir ; cultivez-la, trafiquez-y et possédez-la.

11. Et Sichem dit au père et aux

tibus filiis, et in pastu pecorum occupatis, siluit donec redirent.

6. Egresso autem Hemor patre Sichem, ut loqueretur ad Jacob ;

7. Ecce filii ejus veniebant de agro ; auditoque quod acciderat, irati sunt valde, eo quod fœdam rem operatus esset in Israel, et violata filia Jacob, rem illicitam perpetrasset.

8. Locutus est itaque Hemor ad eos : Sichem, filii mei, adhæsit anima filiæ vestræ ; date eam illi uxorem ;

9. Et jungamus vicissim connubia : filias vestras tradite nobis, et filias nostras accipite.

10. Et habitate nobiscum : terra in potestate vestra est, exercete, negotiamini, et possidete eam.

11. Sed et Sichem ad patrem et ad

---

jusqu'à leur arrivée ». Les frères avaient partout leur mot à dire dans les affaires qui concernaient leurs sœurs. Voy. ci-dess. XXIV, 50 et suiv.

6 et 7. — *Egresso autem Hemor... rem illicitam perpetrasset.* L'hébreu à la lettre : « Et Hémor, père de Sichem, sortit vers Jacob, pour parler avec lui. Et les fils de Jacob étaient venus des champs comme ils eurent entendu cela, et ces hommes s'affligèrent et furent très irrités, parce qu'il avait fait une folie en Israël en couchant avec la fille de Jacob, et que ce n'est pas ainsi qu'on fait ». נְבָלָה, *folie,* avec le sens de *crime, infâmie,* se dit plus particulièrement des crimes, des infâmies charnelles, parce que, bien que tout péché soit contraire à la raison, il est cependant vrai que jamais l'homme ne la bannit plus manifestement et plus complètement que lorsqu'il se laisse emporter par les sens à de tels excès. Ce qui suit : « contre Israël », pourrait sembler un anachronisme, et Knobel trouve en effet bien naïf de la part de l'auteur d'avoir transporté à l'époque des patriarches, où il n'existait pas encore de peuple d'Israël, une expression faite pour des temps et des circonstances postérieurs. Mais il faut remarquer avec Delitzsch que la famille de Jacob, avec tous ceux qui lui étaient incorporés, avait déjà l'aspect d'un peuple naissant, surtout vis-à-vis du petit peuple des Hévéens ; que c'était déjà un Israël en voie de formation. Au reste, au lieu de : « une folie en Israel », c'est-à-dire, une action qui est regardée comme une folie, une infâmie, chez les enfants d'Israël, il y en a qui traduisent ici : « une folie contre Israël ». Mais rien n'oblige de prendre en cet endroit cette expression dans un autre sens que celui qu'elle a partout dans la suite. La locution : « ce n'est pas ainsi qu'on fait », est pour : ce n'est pas ainsi qu'on peut ou qu'on doit faire, c'est une criante violation du devoir.

8. — *Sichem filii mei adhæsit anima* .. Dans le texte la construction est interrompue : « Sichem, mon fils, son âme s'est attachée à votre fille ». La manière entrecoupée, hésitante, dont Hémor fait sa proposition exprime bien son embarras. Il dit : « à votre fille », parce qu'avec le père il comprend aussi les frères, sans énoncer en particulier cette relation.

10. — *Et habitate nobiscum...* L'hébreu à la lettre : « Et avec nous vous habiterez; et la terre sera devant vous, habitez-y et la parcourez, et établissez-vous-y ». « Parcourez-la », soit pour y faire paître vos troupeaux, soit pour y trafiquer. De סָחַר, *parcourir,* vient סֹחֵר, *marchand,* de même qu'en grec ἔμπορος de ἐμπορεύεσθαι, *marcher dans,* parcourir.

fratres ejus ait : Inveniam gratiam coram vobis : et quæcumque statueritis, dabo.

12. Augete dotem, et munera postulate, et libenter tribuam quod petieritis. Tantum date mihi puellam hanc uxorem.

13. Responderunt filii Jacob Sichem et patri ejus in dolo, sævientes ob stuprum sororis :

14. Non possumus facere quod petitis, nec dare sororem nostram homini incircumciso; quod illicitum et nefarium est apud nos.

15. Sed in hoc valebimus fœderari, si volueritis esse similes nostri, et circumcidatur in vobis omne masculini sexus.

16. Tunc dabimus et accipiemus mutuo filias vestras ac nostras ; et habitabimus vobiscum, erimusque unus populus.

17. Si autem circumcidi nolueritis, tollemus filiam nostram, et recedemus.

frères de Dina : Que je trouve grâce devant vous, et tout ce que vous fixerez, je le donnerai.

12. Augmentez la dot et exigez des présents, et volontiers j'accorderai ce que vous demanderez; seulement donnez-moi cette jeune fille pour épouse.

13. Les fils de Jacob répondirent à Sichem et à son père frauduleusement, irrités de l'outrage fait à leur sœur :

14. Nous ne pouvons faire ce que vous demandez, ni donner notre sœur à un homme incirconcis : parmi nous, c'est une chose illicite et coupable.

15. Mais nous pourrons contracter alliance si vous voulez être semblables à nous, et que parmi vous soient circoncis tous ceux du sexe masculin.

16. Alors mutuellement nous vous donnerons nos filles et nous prendrons les vôtres, et nous habiterons avec vous, et nous ne formerons qu'un seul peuple.

17. Mais si vous ne voulez pas être circoncis, nous reprendrons notre fille et nous nous retirerons.

---

12. — *Augete dotem et munera postulate.* Le mot que la Vulgate rend par *dot* est מהר MOHAR, par lequel la plupart entendent le prix d'achat de l'épouse, désigné d'après eux au chap. XXIV, 53, sous le nom de מגדנות, *choses précieuses,* qu'Eliézer donna au frère et à la mère de Rébecca; d'autres, comme la Vulgate, la dot de l'épouse, ou le présent qu'il était d'usage de lui faire. Selon les premiers, מתן, traduit dans la Vulgate par *munera,* marque le présent qui lui était fait, et c'est effectivement de ce nom qu'est appelé celui d'Eliézer à Rébecca après qu'elle eut été accordée à Isaac; d'après les autres, c'est le présent qui revenait aux parents, à la mère et aux frères, s'ils accordaient la jeune fille. Voyez plus haut, XXIV, 53.

21. ***Ruse et vengeance des frères de Dina; reproches que fait Jacob,*** ℣℣. 13-31.

13. — ***Responderuntque filii Jacob...*** **Ce verset dans l'hébreu est construit d'une manière embarrassée et peu naturelle; en voici la traduction littérale : « Et les fils de Jacob répondirent à Sichem et à Hémor son père** avec tromperie, et ils parlèrent, parce qu'il avait souillé Dina leur sœur ». Il y en a qui, pour remédier à cet inconvénient, au lieu de traduire וידברו par « et ils parlèrent », lui donnent le sens de : « et ils usèrent de dol », d'autres, voyant ici une transposition, rétablissent ainsi la suite des mots : « et ils parlèrent avec tromperie ». Delitzsch et Dillmann préfèrent avec raison la seconde manière.

14. — *Non possumus facere quod petitis...* Le refus des fils de Jacob est fondé : en épousant un incirconcis, Dina se serait en effet séparée de l'alliance avec Dieu, et c'est à quoi ses frères ne pouvaient consentir. Les alliances proposées entre eux et les Sichimites auraient entraîné le même résultat. Mais ces raisons, toutes vraies qu'elles sont en soi, n'étaient dans leur bouche qu'un prétexte.

15. — *Sed in hoc valebimus fœderari...* D'après l'hébreu : « Seulement avec ceci » à cette condition, « nous consentirons à votre demande... ».

17. — *Tollemus filiam nostram.* Ils parlent aussi au nom de Jacob. Il paraît par ce

18. Leur offre plut à Hémor et à Sichem son fils;

19. Et le jeune homme ne différa pas d'accomplir aussitôt ce qui était demandé; car il aimait beaucoup la jeune fille, et il était considéré dans toute la maison de son père.

20. Arrivés à la porte de la ville, ils parlèrent ainsi au peuple :

21. Ces hommes sont pacifiques et veulent habiter avec nous. Qu'ils trafiquent en ce pays et cultivent la terre, qui, vaste et spacieuse, a besoin de cultivateurs. Nous prendrons leurs filles pour épouses, et nous leur donnerons les nôtres.

22. Une seule chose empêche un si grand bien. Si nous faisons circoncire nos mâles, imitant la coutume de ce peuple,

23. Et leurs biens et leurs troupeaux et tout ce qu'ils possèdent seront à nous. Acquiesçons seulement à cela, et nous habiterons ensemble, ne faisant plus qu'un peuple.

18. Placuit oblatio eorum Hemor, et Sichem filio ejus;

19. Nec distulit adolescens quin statim quod petebatur expleret; amabat enim puellam valde, et ipse erat inclytus in omni domo patris sui.

20. Ingressique portam urbis, locuti sunt ad populum :

21. Viri isti pacifici sunt, et volunt habitare nobiscum; negotientur in terra, et exerceant eam, quæ spatiosa et lata cultoribus indiget : filias eorum accipiemus uxores, et nostras illis dabimus.

22. Unum est, quo differtur tantum bonum : si circumcidamus masculos nostros, ritum gentis imitantes.

23. Et substantia eorum, et pecora et cuncta quæ possident, nostra erunt; tantum in hoc acquiescamus, et habitantes simul, unum efficiemus populum.

---

verset et par le vingt-sixième que Dina demeura dans la maison de Sichem depuis son enlèvement jusqu'au sac de la ville.

18. *Placuit oblatio eorum*... L'hébreu à la lettre : « Et leurs paroles furent bonnes aux yeux d'Hémor et aux yeux de Sichem fils d'Hémor » : elles leur parurent acceptables, ils les agréèrent.

19. — *Nec distulit adolescens*... L'historien, selon sa coutume, rapporte ici sommairement le fait pour l'exposer ensuite plus en détail. Il s'entend assez de soi que ce n'est qu'après avoir parlé aux habitants de la ville que Sichem subit l'opération. — *Et ipse erat inclytus...,* « le plus honoré », le plus considéré, « de toute la maison de son père », de sorte que son avis et son exemple furent d'un grand poids pour persuader les autres.

20. — *Ingressique portam urbis*... La Vulgate abrège un peu le texte, qui dit : « Et Hémor et Sichem son fils vinrent à la porte de leur ville, et ils parlèrent aux hommes de leur ville, en disant ».

21. — *Viri isti pacifici sunt... cultoribus indiget.* L'hébreu : « Ces hommes-là, ils sont pacifiques avec nous; qu'ils habitent donc dans le pays et le parcourent; et le pays, voici qu'il est large des deux côtés devant eux » : il est vaste, spacieux, et leur offre assez d'espace à droite et à gauche pour qu'ils puissent l'habiter avec leurs troupeaux sans nous incommoder.

22. — *Unum est quo differtur*... Plus littéralement d'après l'hébreu : « Seulement avec ceci », à cette condition, « ces hommes consentent à habiter avec nous pour devenir un même peuple : c'est que parmi nous soit circoncis tout mâle, comme eux sont circoncis ».

23. — *Et substantia eorum*... Avec le même sens, le tour de l'hébreu est un peu différent : « Leurs troupeaux et leurs possessions, et toutes leurs bêtes de somme, est-ce qu'ils ne seront pas à nous », par suite des alliances que nous contracterons et des autres rapports que nous aurons avec eux. Sous le nom de bêtes de somme sont désignés les ânes et les chameaux. Pour engager les habitants de la ville à se rendre à leurs désirs, Hémor et Sichem font mouvoir de leur mieux le levier de l'intérêt et représentent les grandes richesses de Jacob comme devant leur appartenir.

24. Assensique sunt omnes, circumcisis cunctis maribus.

25. Et ecce die tertio, quando gravissimus vulnerum dolor est, arreptis, duo filii Jacob Simeon et Levi, fratres Dinæ, gladiis, ingressi sunt urbem confidenter, interfectisque omnibus masculis.

Infr. 49. 6.

26. Hemor et Sichem pariter necaverunt, tollentes Dinam de domo Sichem, sororem suam.

27. Quibus egressis, irruerunt super occisos cæteri filii Jacob; et de-

24. Ils consentirent tous, et tous les mâles furent circoncis.

25. Mais voilà que le troisième jour, lorsque la douleur des plaies est la plus violente, deux fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dina, ayant tiré le glaive, entrèrent hardiment dans la ville et tuèrent tous les mâles.

26. Ils égorgèrent pareillement Hémor et Sichem, et emmenèrent Dina, leur sœur, de la maison de Sichem.

27. Quand ils furent sortis, les autres fils de Jacob se ruèrent sur les morts

---

24. — *Assensique sunt omnes, circumcisis cunctis maribus.* La Vulgate abrège le texte, tout en en reproduisant exactement le sens. En voici la traduction : « Et ils obéirent à Hémor et à Sichem son fils, tous ceux qui sortaient à la porte de sa ville ; et ils se circoncirent, tout mâle, tous ceux qui sortaient à la porte de sa ville », de la ville d'Hémor. Malgré les avantages qu'Hémor et Sichem ont fait briller à leurs yeux, la facilité avec laquelle tous acceptent la circoncision ne s'explique suffisamment que par l'usage où étaient déjà alors divers peuples de se circoncire, usage qu'Hérodote, II, 104, fait remonter, chez les Egyptiens et les Colchiens, à la plus haute antiquité.

25. — *Et ecce die tertio*... Dans les plaies et les blessures, la plus grande douleur se fait sentir le troisième jour : c'est ordinairement alors que la fièvre prend à cause de l'inflammation. Les adultes qui ont reçu la circoncision doivent se mettre au lit et rester en repos pendant trois jours ; la guérison n'arrive souvent qu'au bout de 35 à 40 jours. Voy. Delitzsch. — *Simeon et Levi fratres Dinæ.* Ruben et Juda étaient également frères utérins de Dina ; mais Lange pense que le premier était trop mou, le second trop franc et trop généreux pour donner dans une pareille perfidie. Ruben avait d'ailleurs, comme aîné, une plus grande responsabilité envers son père, et peut aussi s'être tenu à l'écart pour cette raison. Au reste, il ne faut pas croire, parce qu'il n'est question que de Siméon et de Lévi, qu'ils fussent seuls pour exécuter ce massacre : ils avaient pris avec eux, sans nul doute, un nombre plus ou moins considérable de serviteurs de leur père. — בֶּטַח, *confidenter,* que la Vulgate rapporte à Siméon et à Lévi, est rapporté par Delitzsch, Keil, Dillmann, etc., à « la ville », qui était *en* parfaite *sécurité,* ne se doutant nullement de la trame ourdie contre elle.

26. — *Hemor et Sichem pariter necaverunt.* A la lettre dans l'hébreu : « Et Hémor et Sichem son fils, ils les tuèrent par la bouche du glaive », ils les passèrent au fil de l'épée. En suivant la même métaphore, les Hébreux disent aussi du glaive qu'il *mange* ou dévore. Encore aujourd'hui, chez les Arabes, la séduction est punie de mort, et le plus souvent par les frères de la fille déshonorée. Nous verrons plus tard Absalom tuer son propre frère pour venger l'outrage fait à sa sœur Thamar (II Reg. XIII, 22 et seq.)

27. — *Quibus egressis,* scil. ex urbe. Dans le texte hébreu, ces mots appartiennent encore au verset précédent. — *Irruerunt super occisos cæteri filii Jacob*... Après le massacre, les autres fils de Jacob allèrent se joindre à Siméon et à Lévi, et tous de concert pillèrent la ville. Que Siméon et Lévi, déjà assouvis de vengeance par le sang dont ils s'étaient enivrés, n'aient pas pris part au pillage, comme le veulent quelques-uns, c'est ce qui n'est guère vraisemblable en soi, ni conciliable avec le reproche que leur fait Jacob mourant, d'avoir non seulement « tué les hommes », mais encore « subnervé les taureaux (ci-apr. XLIX, 6). Quant aux autres, s'ils ne prirent pas une part active au massacre, il y a néanmoins toute apparence qu'ils n'étaient pas restés, du moins pour la plupart, tout à fait étrangers au projet sanguinaire de Siméon et de Lévi, mais qu'ils s'étaient tenus prêts pour aller les rejoindre afin de leur prêter secours au besoin et en tout cas de leur aider à compléter leur vengeance par le pillage de la ville. C'est ce qu'on peut inférer des versets 7 et 13, où, à propos de la colère des fils de Jacob et du

et pillèrent la ville, pour venger l'outrage.

28. Et ils dévastèrent leurs brebis, leurs troupeaux, leurs ânes, et tout ce qu'il y avait dans les maisons et dans les champs,

29. Et ils emmenèrent leurs femmes captives avec leurs petits enfants.

30. Après cette exécution audacieuse, Jacob dit à Siméon et à Lévi : Vous m'avez troublé, et vous m'avez rendu odieux aux Chananéens et aux Phérézéens, habitants de cette terre. Nous sommes peu nombreux : ils se rassembleront et me frapperont, et je serai détruit, moi et ma maison.

31. Ils répondirent : Est-ce qu'ils devaient abuser de notre sœur comme d'une prostituée ?

populati sunt urbem in ultionem stupri.

28. Oves eorum, et armenta, et asinos, cunctaque vastantes quæ in domibus et in agris erant:

29. Parvulos quoque eorum et uxores duxerunt captivas.

30. Quibus patratis audacter, Jacob dixit ad Simeon et Levi : Turbastis me, et odiosum fecistis me Chananæis et Pherezæis habitatoribus terræ hujus. Nos pauci sumus; illi congregati percutient me, et delebor ego, et domus mea.

31. Responderunt : Numquid ut scorto abuti debuere sorore nostra?

---

piège que cachait leur réponse à Hémor et à Sichem, il n'est fait aucune distinction entre eux. La forme abrupte avec laquelle, dans l'hébreu, le pillage est joint au massacre, sans la conjonction ו (*et*) : « Les fils de Jacob vinrent sur les percés », les tués, etc., peint l'émotion de l'historien en présence d'une scène si révoltante, émotion qui se reflète aussi dans l'exubérance de la description. — *In ultionem stupri.* L'hébreu : « parce qu'ils avaient souillé leur sœur ». Il n'y avait que Sichem qui fût coupable ; mais ils ne font aucune distinction entre lui et les autres habitants.

28 et 29. — *Oves eorum et armenta...* Littéralement d'après le texte : « Leurs brebis et leurs bœufs et leurs ânes, et ce qui était dans la ville et ce qui était dans les champs, ils le prirent. Et tous leurs biens et tous leurs enfants et leurs femmes, ils les emmenèrent captifs et les pillèrent, et tout ce qui était dans les maisons ». Il y a dans la construction une certaine confusion qui peint celle du pillage et de la dévastation.

30. — *Quibus patratis audacter.* Ces mots ne sont pas dans l'hébreu. — *Turbastis me et odiosum...* L'hébreu : « Vous m'avez détruit », perdu, « en me faisant puer », en me rendant un objet d'abomination et d'horreur, « aux habitants du pays, au Chananéen et au Phérézéen : et moi, je suis des gens de nombre », c'est-à-dire, qui se comptent facilement, peu nombreux, je n'ai que peu de gens pour ma défense ; « et ils se rassembleront contre moi et me frapperont »... Si Jacob, dans les reproches qu'il fait à Siméon et à Lévi, ne parle que des dangers auxquels leur conduite perfide et cruelle expose toute sa maison, c'est que cette considération était la plus propre à faire impression sur eux. Mais une preuve que cette conduite ne lui cause pas moins d'horreur au point de vue moral, ce sont ses dernières paroles sur les deux coupables, ci-apr. XLIX, 5-7.

31. — *Numquid ut scorto...* Les frères de Dina, aveuglés par la passion, ne voient que le crime dont ils ont à se plaindre, et ferment les yeux sur le crime incomparablement plus grand par lequel ils l'ont puni. Non seulement ils se sont fait justice à eux-mêmes de leur propre autorité, et, sans consulter leur père, l'ont exposé témérairement avec toute sa famille aux suites de leur aveugle fureur, mais ils ont eu recours à la plus détestable perfidie et fait un abus sacrilège de ce qu'il y avait de plus sacré dans la religion, du signe même de l'alliance avec Dieu, pour satisfaire leur vengeance. Ils ont fait recevoir aux Sichimites la circoncision afin de profiter contre eux-mêmes de l'état d'incommodité et de souffrance où les mettrait cette opération pour les égorger ; en quoi il y a encore une lâcheté et une cruauté indigne de gens de cœur. En outre, ils ont porté leur ressentiment et leur vengeance à un excès qui n'a nulle proportion avec la faute de Sichem, surtout si on considère qu'il s'était mis en devoir de la réparer autant qu'il était en lui. Pouvait-on, en toute rigueur de justice, lui demander plus que ce à quoi il s'était soumis ? Qu'avaient

CHAPITRE XXXV.

Jacob, ayant enfoui les idoles de ses gens, se rend à Béthel, où il érige un autel à Dieu ; mort de Débora, ℣℣. 1-8. — Dieu apparaît à Jacob, lui confirme le nom d'Israël et lui renouvelle ses promesses, ℣℣. 9-15. — Mort de Rachel, ℣℣. 16-20. — Inceste de Ruben ; noms des fils de Jacob, ℣℣. 21-26. — Jacob à Hébron ; mort d'Isaac, ℣℣. 27-29.

1. Interea locutus est Deus ad Jacob : Surge, et ascende Bethel, et habita ibi, facque altare Deo, qui apparuit tibi quando fugiebas Esau fratrem tuum.

Supr. 28. 13.

2. Jacob vero convocata omni domo sua, ait : Abjicite deos alienos qui in medio vestri sunt, et mundamini, ac mutate vestimenta vestra.

3. Surgite, et ascendamus in Bethel,

1. Cependant Dieu parla à Jacob : Lève-toi et monte à Béthel, et habite là, et fais un autel à Dieu, qui t'apparut lorsque tu fuyais Ésaü ton frère.

2. Or Jacob, ayant convoqué toute sa maison dit : Rejetez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous, et purifiez-vous et changez vos vêtements.

3. Levez-vous et montons à Béthel,

fait d'ailleurs tous les habitants de Sichem pour les envelopper dans le châtiment d'une faute dont ils n'étaient ni les auteurs ni les complices, et dont plusieurs peut-être n'avaient pas même connaissance ? De quel droit les fils de Jacob avaient-ils massacré tant d'innocents, pillé leur ville, ravi leurs troupeaux et réduit en captivité leurs femmes et leurs enfants ? Il ne faut pas douter que Jacob n'ait fait ce qui était en lui pour réparer, autant que possible, de si criantes injustices.

22. ***Jacob, ayant enfoui les idoles de ses gens, se rend à Béthel, où il érige un autel à Dieu; mort de Débora.*** XXXV, 1-8.

1. — ***Interea locutus est Deus ad Jacob.*** Dieu, dans ce récit, est appelé *Elohim*, et non *Jéhovah*. On en a donné pour raison qu'Elohim (le *Fort*) est le nom qui convient le mieux à celui qui frappe de terreur les Chananéens afin qu'ils ne tirent pas vengeance de la famille de Jacob. — *Ascende Bethel.* Jacob, après ce qui venait de se passer à Sichem, ne pouvait plus songer à habiter cette contrée. Dieu lui assigne Béthel pour retraite à cause du vœu qu'il y a fait en allant en Mésopotamie et qu'il est temps désormais d'accomplir. On n'a cependant pas le droit de l'accuser de négligence pour ne l'avoir pas fait plus tôt; car s'il y a dix ans qu'il a quitté la Mésopotamie, ce n'est que depuis qu'il est venu de Socoth à Sichem qu'il se trouve dans la terre de Chanaan proprement dite.

2. — *Abjicite deos alienos*... Ces « dieux de l'étranger » sont les teraphim de Laban que Rachel avait emportés avec elle, ci-dess. XXXI, 19, et dont apparemment elle n'avait pas, non plus que Lia, complètement abandonné le culte. Les serviteurs de Jacob, qui étaient également araméens, avaient aussi sans doute de pareilles idoles et autres objets superstitieux. Comment Jacob avait-il pu souffrir jusque-là des dieux étrangers dans sa maison ? C'est vraisemblablement qu'il n'était pas encore parvenu à en désabuser ses gens et qu'il lui répugnait d'employer la contrainte pour les y faire renoncer. Peut-être aussi que son amour pour Rachel l'avait laissé quelque peu faible envers elle au sujet de ses teraphim. — *Et mundamini, ac mutate vestimenta vestra.* Cette purification devait se faire par des lotions corporelles, symbole de la purification du cœur souillé par le culte des idoles et autres péchés. Le changement d'habits était aussi l'expression extérieure et la figure du renouvellement de l'intérieur. Dans d'autres circonstances, on pouvait se contenter de les laver; ici la prescription est plus forte, soit parce que la souillure a été plus grande et de plus longue durée, soit simplement parce que, pour la solennité à laquelle ils doivent se rendre, il convient qu'ils mettent leurs meilleurs habits.

3. — ***Surgite, et ascendamus in Bethel...***

pour y élever un autel à Dieu, qui m'a exaucé au jour de ma tribulation et a été le compagnon de mon voyage.

4. Ils lui donnèrent donc tous les dieux étrangers qu'ils avaient, et les anneaux qui étaient à leurs oreilles ; et il les enfouit sous le térébinthe qui est près de la ville de Sichem.

5. Lorsqu'ils furent partis, une terreur de Dieu envahit toutes les villes d'alentour, et on n'osa pas poursuivre ceux qui s'éloignaient.

6. Jacob vint donc à Luza, surnommée Béthel, qui est dans la terre de Chanaan, lui et tout son peuple avec lui.

7. Et il y bâtit un autel, et appela ce lieu du nom de Maison de Dieu ; car c'est là que Dieu lui apparut lorsqu'il fuyait son frère.

8. En ce temps-là Débora, nourrice

ut faciamus ibi altare Deo, qui exaudivit me in die tribulationis meæ, et socius fuit itineris mei.

4. Dederunt ergo ei omnes deos alienos quos habebant, et inaures quæ erant in auribus eorum ; at ille infodit ea subter terebinthum, quæ est post urbem Sichem.

5. Cumque profecti essent, terror Dei invasit omnes per circuitum civitates, et non sunt ausi persequi recedentes.

6. Venit igitur Jacob Luzam, quæ est in terra Chanaan, cognomento Bethel, ipse et omnis populus cum eo.

7. Ædificavitque ibi altare, et appellavit nomen loci illius, Domus Dei ; ibi enim apparuit ei Deus cum fugeret fratrem suum.

Supr. 28. 13.

8. Eodem tempore mortua est De-

L'hébreu : « Et levons-nous, et montons à Béthel ; et que j'y fasse un autel au Dieu qui m'a exaucé au jour de mon angoisse, et qui a été avec moi dans le chemin par lequel j'ai marché ». Il veut donc accomplir son vœu et célébrer avec eux une fête d'actions de grâces.

4. — *Et inaures,* « les nézems », *quæ erant in auribus eorum.* Les nézems ou boucles d'oreille dont il s'agit n'étaient pas de simples ornements, mais des objets superstitieux, des espèces d'amulettes ou de talismans auxquels on attribuait des vertus surnaturelles. Saint Augustin nous apprend qu'il y avait encore de son temps de ces « boucles qu'on attachait au haut des oreilles, non pour plaire aux hommes, mais pour servir les démons ». Il les appelle ailleurs des *phylactères* ou *préservatifs des dieux.* Cette superstition était passée de la Phénicie et de la Syrie en Afrique. — *At ille infodit ea subter terebinthum quæ est post,* עִם « prope », *urbem Sichem.* Ce térébinthe était peut-être le même que celui à l'ombre duquel Abraham avait autrefois dressé sa tente, XII, 6, et qui, au temps de Josué était considéré comme un sanctuaire. Voy. Jos. XXIV, 26, où néanmoins ce mot est ponctué אֵלָה.

5. — *Terror Dei invasit omnes per circuitum civitates.* Cette « terreur de Dieu », est une terreur envoyée par lui, un effroi surnaturel, qui saisit les habitants de ces villes, de sorte que *non sunt ausi persequi recedentes,* ou, comme s'exprime le texte hébreu, « ils ne poursuivirent pas les fils de Jacob ». Cette observation, et particulièrement la mention spéciale des « fils de Jacob », montre clairement qu'ils auraient été disposés à tirer vengeance du sac de Sichem.

6. — *Quæ est in terra Chanaan.* Cette observation, qui a déjà été faite à propos de Sichem, XXXIII, 18, est encore renouvelée à l'occasion de Luz, sans doute parce que c'est là que Jacob avait fait son vœu en quittant ce pays pour se rendre en Mésopotamie, et qu'il y est maintenant de retour.

7. — *Et appellavit nomen loci illius Domus Dei.* D'après l'hébreu : « et il appela ce lieu : Dieu de Béthel ». Ce n'est pas seulement à l'autel même, comme à Sichem, XXXIII, 20, qu'il donne ce nom, mais au lieu, à l'espace environnant, dont il fait ainsi une sorte de sanctuaire, un lieu consacré au culte divin. — *Ibi enim apparuit ei Deus :* « parce que Dieu s'y était révélé à lui ». Dans le texte, le verbe même a ici la forme plurielle : נִגְלוּ הָאֱלֹהִים, proprement : « les dieux s'étaient révélés ». Sur cette forme voy. ci-dessus, XX, 13.

8. — *Mortua est Debora, nutrix Rebeccæ*

bora nutrix Rebeccæ, et sepulta est ad radices Bethel subter quercum; vocatumque est nomen loci illius, Quercus fletus.

9. Apparuit autem iterum Deus Jacob postquam reversus est de Mesopotamia Syriæ, benedixitque ei,

10. Dicens : Non vocaberis ultra Jacob, sed Israel erit nomen tuum. Et appellavit eum Israel,

Supr. 32. 28.

11. Dixitque ei : Ego Deus omnipotens. Cresce, et multiplicare ; gentes et populi nationum ex te erunt, reges de lumbis tuis egredientur.

12. Terramque quam dedi Abraham et Isaac, dabo tibi, et semini tuo post te.

13. Et recessit ab eo.

de Rébecca, mourut et fut ensevelie au pied de Béthel, sous un chêne ; et ce lieu fut appelé du nom de Chêne des pleurs.

9. Or Dieu apparut une seconde fois à Jacob, après qu'il fut revenu de Mésopotamie de Syrie, et il le bénit,

10. Disant : Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël sera ton nom ; et il l'appela Israël,

11. Et il lui dit : Je suis le Dieu tout-puissant, crois et te multiplie ; des nations et des peuples sortiront de toi, et des rois seront ta postérité.

12. La terre que j'ai donnée à Abraham et à Isaac, je te la donnerai et à ta race après toi.

13. Et il s'éloigna de lui.

On a vu plus haut, XXIV, 59, que la nourrice de Rébecca, dont nous apprenons ici le nom, l'avait suivie en Palestine. Comment se fait-il qu'elle se trouve maintenant avec Jacob ? Cajetan pense que, Rébecca étant morte, elle se rendit auprès de Jacob, dont elle avait appris l'arrivée, pour s'attacher à sa famille. Nous avons déjà rapporté ailleurs (XXXIII, 17, note) une conjecture assez semblable, qui est que Jacob, dans une visite à Hébron, l'avait emmenée avec lui. On comprend que c'est dans sa maison et auprès de ses enfants que, après la mort de Rébecca, elle devait trouver sa véritable patrie. Il y en a qui supposent que c'est Rébecca elle-même qui l'avait envoyée auprès de ses belles-filles et de ses petits-fils pour leur donner ses soins, ce qui est très peu vraisemblable. Le deuil causé par sa mort, et son souvenir perpétué au lieu de sa sépulture témoignent assez de la considération dont elle jouissait dans la maison de Jacob. On peut rapprocher de ce récit ce que Virgile nous apprend des honneurs rendus à la mémoire de la nourrice d'Enée, Æneid. VII, 1 :

Tu quoque littoribus nostris, Æneia nutrix,
Æternam moriens famam, Caieta, dedisti :
Et nunc servat honos sedem tuus, ossaque nomen
Hesperia in magna, si qua est ea gloria, signat.

23. *Dieu apparaît à Jacob, lui confirme le nom d'Israël et lui renouvelle ses promesses*, ℣℣. 9-15.

9. — *Apparuit autem iterum...* : « Et Dieu apparut encore à Jacob lorsqu'il revint de Paddan Aram », lors de son retour de Mésopotamie et après l'accomplissement de son vœu, comme il lui avait apparu lorsqu'il y allait et lui avait ainsi donné occasion de faire ce vœu.

10. — *Dicens : non vocaberis ultra...* L'hébreu : « Et Dieu lui dit : Ton nom est Jacob : ton nom ne sera plus appelé Jacob, mais Israël sera ton nom : et il appela son nom Israël ». Lorsque Jacob eut accompli son vœu, Dieu lui confirma ce nom, qu'il lui avait déjà donné à Phanuel, ci-dess. XXXII, 28, en y joignant, comme une espèce de sceau, la promesse d'une nombreuse postérité et de la possession de la terre de Chanaan, promesse dont ce nom lui-même devient une sorte de garantie. Il est à remarquer que c'est à partir de ce moment que le patriarche est appelé tantôt Jacob, tantôt Israël.

11. — *Ego Deus omnipotens*, EL SHADDAI. Dieu avait déjà pris ce nom lorsqu'il voulut promettre un fils à Abraham, ci-dess. XVII, 1 ; il le prend encore ici dans une intention analogue. — *Gentes et populi nationum ex te erunt*. Dans le texte original : « une nation et une assemblée de nations sortiront de toi ». Cela doit s'entendre non seulement de la postérité charnelle de Jacob, mais encore et surtout de ses descendants selon la foi, de l'Israël spirituel. Cfr XVI, 6 et seq. Cette promesse renferme ainsi un élément messianique.

13. — *Et recessit ab eo*. La Vulgate abrège l'hébreu, qui dit : « Et Dieu monta d'auprès de lui, au lieu où il avait parlé avec lui ». Ce fut l'endroit d'où il retourna au ciel.

14. Or Jacob éleva un monument de pierre au lieu où le Seigneur lui avait parlé ; il versa au-dessus des libations et répandit de l'huile ;

15. Et il appela ce lieu du nom de Béthel.

16. Étant sorti de là, il vint au printemps à la terre qui mène à Ephrata. Là, comme Rachel enfantait,

17. A cause de la difficulté de l'enfantement elle commença à être en danger. Et la sage-femme lui dit : Ne craignez point, car vous aurez encore ce fils.

18. Or la vie s'en allant, par la vio-

14. Ille vero erexit titulum lapideum in loco quo locutus fuerat ei Deus ; libans super eum libamina, et effundens oleum ;

15. Vocansque nomen loci illius, Bethel.

16. Egressus autem inde, venit verno tempore, ad terram quæ ducit Ephratam ; in qua cum parturiret Rachel,

17. Ob difficultatem partus periclitari cœpit. Dixitque ei obstetrix : Noli timere, quia et hunc habebis filium.

18. Egrediente autem anima præ

---

14. — *Ille vero erexit titulum lapidem,* « une stèle de pierre ». — *Libans super eum libamina.* Cette libation était vraisemblablement de vin. Cfr Exod. xxx, 9. Il n'avait pas fait de libation sur la pierre qu'il avait érigée en stèle au même lieu lorsqu'il se rendait en Mésopotamie, mais seulement une onction avec de l'huile, ci-dess. xxvii, 18. Par la libation qu'il y joint maintenant, « cette seconde consécration est symboliquement distinguée de la première, dit Delitzsch, comme un acte de reconnaissante allégresse ».

15. — *Vocansque nomen loci illius Bethel.* Il lui renouvela ce nom, qu'il lui avait déjà donné ensuite du songe qu'il y avait eu, ch. xxviii, 19. Jacob rappelle encore cette seconde apparition de Dieu à Béthel vers la fin de sa vie, ci-apr. xlviii, 3 et suiv. Ce n'est non plus qu'à celle-là que peut se rapporter ce que dit Osée, xii, 5.

24. *Mort de Rachel,* ꝟ. 16-20.

16 et 17. — *Egressus autem inde...* Le sens de l'hébreu est : « Et ils partirent de Béthel, et il y avait encore une étendue de pays pour venir à Ephrata ; et Rachel enfanta, et elle eut un dur travail dans son enfantement. Et il advint, lorsqu'elle avait un dur travail dans son enfantement, que la sage-femme lui dit : Ne crains point ; car c'est encore ici un fils à toi ». Le départ de Béthel n'est pas contraire à l'ordre que Dieu avait donné à Jacob d' « y habiter », ꝟ. 1. Ce que Dieu voulait, c'était, non qu'il s'y établit d'une manière permanente, mais, comme le montrent les paroles qui suivent : « et fais-y un autel », qu'il y restât autant qu'il fallait pour accomplir son vœu. Ce devoir rempli, le but de l'ordre divin était atteint, et rien n'obligeait plus Jacob d'y prolonger son séjour. Plusieurs prennent כִּבְרַת הָאָרֶץ, que nous rendons par « une étendue de pays », pour une mesure itinéraire déterminée, que Delitzsch, Keil et autres, à la suite du Syriaque, de l'Arabe et du Samaritain, croient répondre à la parasange persane, Saadias à un mille romain et saint Jérôme à environ 5000 pas. D'autres pensent que cette expression ne marque pas une mesure déterminée, mais seulement une certaine étendue de chemin, une distance peu considérable ; et ce sentiment, qui est celui de Fürst, de Dillmann, me paraît être le plus vraisemblable. En tout cas, il n'est pas question de printemps. — Dans cet endroit, Rachel fut prise des douleurs de l'enfantement. Le vœu qu'elle avait exprimé à la naissance de Joseph, qu'à ce premier fils Jéhovah daignât en ajouter un autre (xxx, 24), reçut ainsi, après une longue attente de 16 à 17 ans, son accomplissement ; mais il lui en coûta la vie. Jacob était déjà vieux, et Rachel n'était plus jeune, quoique l'âge d'environ cinquante ans que lui donne Delitzsch ne soit qu'une conjecture. — La « sage-femme » vraisemblablement quelqu'une des servantes de Rachel, qui s'entendait à cet office. Elle cherche à lui relever le courage en lui représentant que le plus ardent de ses vœux, celui qu'elle renouvelait encore avec instance après en avoir vu le premier accomplissement, est encore une fois réalisé, et cela précisément de la manière dont elle l'avait désiré dans cette occasion, c'est-à-dire, par la naissance d'un fils (et non d'une fille).

18. — *Vocavit nomen filii sui Benoni...* La signification des noms « Benoni » et « Benjamin » a été ajoutée par la Vulgate.

dolore, et imminente jam morte, vocavit nomen filii sui, Benoni, id est, filius doloris mei; pater vero appellavit eum, Benjamin, id est, filius dextræ.

19. Mortua est ergo Rachel, et sepulta est in via quæ ducit Ephratam, hæc est Bethlehem.

20. Erexitque Jacob titulum super sepulchrum ejus : Hic est titulus monumenti Rachel, usque in præsentem diem.

Infr. 48. 7.

21. Egressus inde, fixit tabernaculum trans Turrem gregis.

lence de la douleur, et la mort étant imminente, elle appela son fils du nom de Bénoni, c'est-à-dire, fils de ma douleur. Mais le père l'appela Benjamin, c'est-à-dire, fils de ma droite.

19. Rachel mourut donc, et fut ensevelie dans le chemin qui mène à Ephrata, qui est Bethléem.

20. Et Jacob dressa une stèle sur son sépulcre : c'est la stèle du monument de Rachel jusqu'à ce jour.

21. Sortant de là, il fixa sa tente audelà de la Tour du troupeau.

Plusieurs expliquent « Benjamin », d'après l'arabe, par *fils du bonheur;* mais ce nom formerait ainsi, selon l'observation très juste de Lange, un contraste peu délicat avec celui qu'avait donné à son fils Rachel mourante. Jacob ne voulut pas lui laisser ce dernier, parce qu'il lui aurait continuellement rappelé la perte d'une épouse chérie. Par celui qu'il y substitua, il a voulu exprimer que ce fils lui était aussi cher que l'est à l'homme sa main droite.

19. — *Et sepulta est in via quæ ducit Ephratam : hæc est Bethlehem.* Le premier de ces noms (de פָּרָה, *porter, être fertile* ou *fécond*) signifie *fertile* ou *fertilité,* et le second, *maison du pain,* de sorte que tous deux reviennent au même sens et ont trait à la fertilité de cet endroit. Bethléem (בֵּית לֶחֶם BEYTH-LÉCHEM) est à deux lieues au sud de Jérusalem, dans la direction d'Hébron. A une demi-lieue de la ville, environ 300 pas à droite de la route, dans un petit enfoncement, est le tombeau traditionnel de Rachel. « Au IVe siècle, dit Mgr Mislin, saint Jérôme l'a vu, il en est fait mention plusieurs fois dans ses ouvrages. Saint Arculphe l'a vu aussi au VIIe siècle, et il nous en a laissé une description très détaillée; il était alors surmonté d'une pyramide. Edrisi, géographe arabe du XIIe siècle, y a vu un monument composé de douze pierres, selon le nombre des fils de Jacob; elles étaient placées debout et surmontées d'un dôme en pierre. Brocard et une foule d'auteurs du moyen âge en ont parlé dans les relations de leurs voyages. Lorsque les musulmans se rendirent maitres du pays, ils réparèrent ce monument, ou plutôt ils le reconstruisirent en entier. Les douze pierres disparurent et furent remplacées par quatre piliers et quatre arcades surmontées d'une coupole; une rénovation fut faite par un pacha de Jérusalem nommé Mohammed. Un sarcophage factice fut placé sous cette coupole, il y est encore; plus tard les arcades furent murées. Le banquier Montefiore fit réparer ce monument en 1841, et les Juifs finirent par en faire l'acquisition. Aujourd'hui il est précédé d'un vestibule et d'un mur d'enceinte » (*Saints Lieux,* t. III, p. 8). Il faut évidemment distinguer du monument actuel l'antique tradition relative au lieu de la sépulture de Rachel. Il est vrai qu'à cette tradition même on a opposé, en s'appuyant sur I Sam. (Vulg. I Reg.) x, 2 et sq., des difficultés qui au premier aspect paraissent assez sérieuses; mais Keil, dans son commentaire sur ce livre, fait voir qu'elles ne sont nullement de nature à obliger de l'abandonner, et encore moins d'admettre une contradiction entre les deux passages ou de regarder « c'est Bethléem » comme une glose.

20. — *Titulum,* מַצֵּבָה, une *stèle.* — *Hic es titulus...* : « c'est la stèle du tombeau de Rachel jusqu'à ce jour », qui se voit encore aujourd'hui. Cette remarque ne conduit pas nécessairement, selon l'observation de Keil, à une époque postérieure à Moïse, mais se concevrait déjà dix à vingt ans après l'érection du monument. D'autres cependant croient plus vraisemblable que c'est une intercalation faite après la conquête de la terre de Chanaan.

25. *Inceste de Ruben; noms des fils de Jacob,* ℣℣. 21-26

21. — *Trans Turrem gregis.* C'était une tour d'observation telle que les bergers en élevaient pour veiller à la garde de leurs troupeaux et les protéger contre les voleurs. Cfr IV Reg. XVIII, 8; II Paral. XXVI, 10; XXVII,

22. Pendant qu'il habitait en ce pays, Ruben s'en alla et dormit avec Bala, femme de son père, ce qui ne lui fut nullement caché. Or les fils de Jacob étaient douze.

23. Les fils de Lia étaient Ruben, l'aîné, et Siméon, et Lévi, et Juda et Issachar et Zabulon.

24. Les fils de Rachel étaient Joseph et Benjamin.

25. Les fils de Bala, servante de Rachel, étaient Dan et Nephtali.

26. Les fils de Zelpha, servante de Lia, étaient Gad et Aser. Tels sont les fils de Jacob, qui lui naquirent en Mésopotamie de Syrie.

27. Jacob vint ensuite auprès d'Isaac son père à Mambré, ville d'Arbée, qui est Hébron, où Abraham et Isaac avaient demeuré.

28. Et les jours d'Isaac atteignirent cent quatre-vingts ans :

22. Cumque habitaret in illa regione, abiit Ruben, et dormivit cum Bala concubina patris sui; quod illum minime latuit. Erant autem filii Jacob duodecim.

Infr. 49. 4.

23. Filii Liæ: primogenitus Ruben et Simeon, et Levi, et Judas, et Issachar, et Zabulon.

24. Filii Rachel : Joseph et Benjamin.

25. Filii Balæ ancillæ Rachelis : Dan et Nephthali.

26. Filii Zelphæ ancillæ Liæ : Gad et Aser; hi sunt filii Jacob, qui nati sunt ei in Mesopotamia Syriæ.

27. Venit etiam ad Isaac patrem suum in Mambre, civitatem Arbee, hæc est Hebron; in qua peregrinatus est Abraham et Isaac.

28. Et completi sunt dies Isaac centum octoginta annorum :

---

4. Elle était située, non, comme on l'a conclu d'un passage mal entendu de Michée (IV, 8), dans le voisinage de Jérusalem, où il n'y avait pas d'endroit propre à une station de nomades, mais près de Bethléem, lieu renommé pour ses pâturages, où effectivement, depuis saint Jérôme, la tradition la place à environ mille pas de cette ville, vers l'orient, et l'indique comme l'endroit où l'ange apparut aux bergers pour leur annoncer la naissance du Sauveur. Il est vrai que Keil regarde comme difficile qu'elle fût à une aussi petite distance de Bethléem. Cfr Tobler, *Bethlehem*, p. 255 et suiv.

22. — *Quod illum minime latuit.* Cette remarque sert de préparation à ce que nous lirons au chap. XLIX, 4, où Jacob mourant exprime l'indignation que lui cause encore cette action abominable, et inflige à son auteur le châtiment qu'il méritait. — Le *pisqa*, ou l'espace marqué dans le texte hébreu par פ, qui partage ce verset, indique, selon l'observation de Keil, non une lacune, mais la fin d'une section, une division du texte plus ancienne et plus exacte que celle des masorètes. Voy. Keil, *Lehrb. d. Einleit.*, § 167, p. 536 (3ᵉ édit.). — *Erant autem filii Jacob duodecim.* Jacob avait quitté la maison paternelle avec un bâton; maintenant il y rentre avec douze fils : telle est la bénédiction dont Dieu l'a favorisé. C'est ce que veut indiquer l'historien sacré par l'énumération de ces douze fils rangés d'après leurs mères dont il fait précéder le récit de son arrivée chez son père Isaac.

26. — *Qui nati sunt ei in Mesopotamia Syriæ*, « in Paddan Aram ». A parler exactement, il n'y en avait qu'onze qui fussent nés en Mésopotamie : mais Benjamin, né pendant le retour, est moralement renfermé dans le plus grand nombre.

26. *Jacob à Hébron ; mort d'Isaac*, vv. 27-29.

27. — *Venit etiam*, ou « et venit Jacob », *ad Isaac patrem suum in Mambre...*, près de cette ville. Voy. ci-dess. XIII, 18, et XXIII, 2. Jacob rentre dans la maison paternelle pour y rester comme héritier d'Isaac. S'il ne l'a pas fait plus tôt, il est assez vraisemblable que c'est qu'il n'a pas voulu mêler prématurément sa famille et ses biens avec le ménage d'Hébron, qui peut-être était encore en trop grand rapport avec Ésaü. Au reste, il ne faut pas douter, comme nous en avons déjà fait l'observation, que, depuis une dizaine d'années qu'il était revenu de Mésopotamie, il ne fût allé plus d'une fois voir son père, quoique Moïse ne fasse pas mention de ces visites, parce qu'elles n'étaient d'aucune importance pour l'histoire du royaume de Dieu, et ne rentraient par conséquent pas dans son but. Il en est tout autrement,

29. Consumptusque ætate mortuus est, et appositus est populo suo senex et plenus dierum; et sepelierunt eum Esau et Jacob, filii sui.

29. Consumé de vieillesse, il mourut et fut réuni à son peuple, dans un âge très avancé et plein de jours. Esaü et Jacob ses fils l'ensevelirent.

---

comme il est évident, de son retour pour entrer en possession de l'héritage paternel. Cfr Keil.

29. — *Consumptusque ætate... et plenus dierum.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Isaac expira et mourut, et il fut réuni à son peuple, vieux et rassasié de jours ». — *Et sepelierunt eum Esau et Jacob filii sui.* Ils l'ensevelirent dans la grotte de Makhpélah, d'après le chap. XLIX, 31. Esaü était venu, pour cette circonstance, de Séir à Hébron. Quoique la mort d'Isaac soit rapportée maintenant, elle n'arriva néanmoins qu'environ douze ans plus tard, et après une partie des évènements qui suivent. C'est ce que montre clairement le calcul suivant. Nous avons vu plus haut qu'Isaac était âgé de 60 ans lors de la naissance de ses deux fils (ch. XXV, 26) ; quand il mourut, à l'âge de 180, Jacob en avait donc 120. Celui-ci descendit en Egypte et fut présenté à Pharaon à l'âge de 130 ans (ch. XLVII, 9). Alors il s'était déjà écoulé 9 ans depuis l'élévation de Joseph, savoir, 7 années d'abondance et 2 de stérilité (XLV, 6), et depuis sa vente jusqu'à son élévation 13 ans, puisqu'il en avait 17 lorsqu'il fut vendu (ch. XXVII, 2) et 30 lorsqu'il fut créé vice-roi d'Egypte ; ce qui fait en tout, depuis sa vente, 22 ans, lesquels étant retranchés des 130 années de Jacob laissent pour l'âge de ce patriarche au temps de cette vente 108 ans. Il était déjà à Hébron lorsqu'elle eut lieu (ch. XXXVII, 14) ; mais il ne pouvait y être arrivé que depuis peu. Ainsi Isaac partagea encore environ 12 ans le deuil de son fils pour la perte de Joseph, c'est-à-dire, presque tout le temps qu'il passa avec lui depuis son retour. Il ne mourut qu'environ un an avant l'élévation de Joseph, et 10 ans avant que Jacob allât s'établir en Egypte avec sa famille. Mais l'importance historique de sa vie est finie depuis que Jacob est revenu avec ses douze fils. — Tous les Pères, selon la remarque de D. Calmet, ont reconnu dans Isaac une des plus vives images du Sauveur du monde. Sa naissance miraculeuse, si longtemps attendue et si souvent promise ; son nom, qui marquait le ris et la joie de ses parents, étaient une image très sensible de Jésus-Christ, prédit, attendu, désiré par les patriarches et les prophetes, dont il a été la consolation, la joie et l'espérance. Son obéissance à son père jusqu'à la mort, son voyage à Moria, son sacrifice près d'être consommé, lui-même portant le bois de son holocauste, un bélier immolé à sa place, tout cela représente si vivement le sacrifice de Jésus-Christ qu'il est impossible de ne pas l'y apercevoir. D'un autre côté Ismaël, persécutant Isaac et chassé avec sa mère, ne marque-t-il pas bien la Synagogue avec ses enfants exclue de l'héritage et rejetée pour faire place à Jésus-Christ et à son Eglise, aux chrétiens, à qui le fils de Dieu a communiqué ses droits en les nommant ses frères et en leur méritant la grâce de l'adoption de son père ? Cfr Galat. IV, 21 et seq. Rébecca, épouse d'Isaac, cherchée si loin et amenée à l'héritier d'Abraham, introduite dans la tente de Sara, et dont la société fait oublier à Isaac la perte de sa mère, est une belle figure de l'Eglise chrétienne, cherchée et amenée du milieu d'un peuple éloigné, mais prédestiné, qui prend la place de la Synagogue, et qui, par sa parfaite conversion, surpasse infiniment tout le mérite de l'Eglise judaïque, et se rend digne d'un plus grand amour que celle à qui elle succède.

CHAPITRE XXXVI.

Descendants d'Ésau; son établissement dans la montagne de Séir, ✝✝. 1-43.

1. Voici la postérité d'Ésaü, qui est Edom.

2. Ésaü prit des femmes parmi les filles de Chanaan : Ada, fille d'Elon Héthéen, et Oolibama, fille d'Ana, fille de Sébéon l'Hévéen,

3. Et Basemath, fille d'Ismaël, sœur de Nabajoth.

1. Hæ sunt autem generationes Esau, ipse est Edom.

2. Esau accepit uxores de filiabus Chanaan : Ada filiam Elon Hethæi, et Oolibama filiam Anæ, filiæ Sebeon Hevæi ;

3. Basemath quoque filiam Ismael, sororem Nabaioth.

---

§ IX. Les générations d'Esaü ; son établissement dans la montagne de Séir, XXXVI, 1-43.

Moïse donne ici l'esquisse généalogique et historique de la postérité d'Esau dans une suite de tableaux particuliers, clairement distingués par les titres qu'ils portent en tête. Le premier nous remet sous les yeux, comme point de départ, les trois femmes qu'il avait épousées avec les fils qu'il en eut dans la terre de Chanaan, puis son établissement dans les montagnes de Séir ; le second, ses fils et en partie ses petits-fils comme souches de tribus ; le troisième, les mêmes comme chefs de tribus ou phylarques. Le quatrième renferme la généalogie des anciens habitants du pays, les Horréens ou Choriens, partie exterminés partie assujettis par les Iduméens ou Edomites, qui se sont mêlés avec eux. Dans le cinquième figurent les rois d'Edom, et enfin dans le sixième les phylarchies ou les chefs-lieux des tribus édomitiques. — Esaü et Jacob se sont encore une fois donné la main sur le cadavre de leur père ; de là leurs voies se séparent pour ne plus se rencontrer. C'est en ce moment, où Esaü sort de l'histoire théocratique, que l'auteur, selon sa méthode constante, dépose dans son livre les notions concernant son développement comme peuple, notions que la manière dont il devait, d'après l'oracle paternel, se trouver mêle dans l'histoire d'Israël, rendait d'autant plus opportunes à conserver dans la mémoire de ce dernier. Les différents tableaux dans lesquels ces notions sont distribuées ne se suivent manifestement pas dans un ordre chronologique exact et continu. Le troisième, renfermant les phylarques édomites, et le quatrième, formé des phylarques horréens, sont en quelque sorte parallèles, et même ce dernier remonte plus haut que l'autre. Le cinquième et le sixième suivent aussi une marche parallèle et synchronique.

1. *Les femmes d'Esaü et les fils qu'il en eut dans la terre de Chanaan,* ✝✝. 1-43.

1. — *Ipse est Edom.* Ce nom est ajouté ici parce que c'est celui du peuple issu d'Esaü. Sur son origine, voy. plus haut, XXV, 30.

2 et 3. — *Ada filiam Elon...* Les noms des trois femmes d'Esaü, ainsi que celui du père d'une d'entre elles, ne sont pas les mêmes ici que plus haut, XXVI, 34, et XXVIII, 9. La fille d'Elon l'Héthéen, qui, au chap. XXVI, 34, a été appelée *Basemath* (בָּשְׂמַת, *odorante, parfumée*), porte ici le nom de *Ada* (עָדָה HADAH, *ornement*) ; celle qui, au même endroit, était appelée *Judith* (יְהוּדִית YEHOUDITH, *louée* ou *louable*), fille de *Beéri* l'Héthéen, se nomme ici *Oolibama* (אָהֳלִיבָמָה, AHOLIBAMAH, vraisemblablement *hauteur de la tente*), fille d'*Ana* ou *Hanah*, fille, c'est-à-dire, petite fille de *Sébéon* (צִבְעוֹן TSIBHON), l'Hévéen ; enfin la fille d'Ismaël, appelée au chap. XXVIII, 9, *Maheleth* (מָחֲלַת MACHALATH, selon Fürst, *aimable*), est appelée ici *Basemath*, nom qui, au chap. XXVI, 34, est celui de la fille d'Elon. Comme on le voit, il y a trois points sur lesquels les deux récits sont d'accord, savoir, qu'Esaü a eu trois femmes, qu'une de ces femmes était fille d'Elon l'Héthéen, et une autre d'Ismaël : ils diffèrent sur le reste. Mais ces différences, qui viennent sans doute de ce que Moïse avait entre les mains, sur la famille d'Esaü, des documents généalogiques qu'il a insérés sans changement dans son histoire, ne sont pas inconciliables et ne constituent nullement des contradictions. Elles s'expliquent suffisamment par les usages de l'ancien Orient, où il arrivait souvent, comme encore aujourd'hui chez les Arabes, qu'à l'occasion de quelque événement important ou remarqua-

4. Peperit autem Ada, Eliphaz; Basemath genuit Rahuel;

I. Paral. 1. 35.

5. Oolibama genuit Jehus et Thelon et Core; hi filii Esau qui nati sunt ei in terra Chanaan.

4. Or Ada engendra Eliphaz, Basemath engendra Rahuel;

5. Oolibama engendra Jéhus et Thélon et Coré. Tels sont les fils d'Esaü qui lui naquirent dans la terre de Chanaan.

---

ble de la vie on changeait de nom, ou l'on recevait un surnom qui peu à peu devenait le nom propre. C'est ce dont Esaü lui-même, surnommé Edom à l'occasion qui a été rapportée au chap. xxv, 30, est un exemple. De nos jours, au témoignage de Chardin (cité par Hengstenberg, *Beitr. zur Einleit. in's A. T.*, t. III, p. 277), les femmes, dans ces contrées, changent de nom encore plus souvent que les hommes : elles le font ordinairement lorsqu'elles se marient. Rien n'empêche donc d'admettre, avec Hengstenberg, qu'il en a été de même des femmes d'Esaü, ce qui explique très bien pourquoi nous ne les retrouvons pas seulement ici l'une ou l'autre, mais toutes les trois avec d'autres noms que ceux sous lesquels nous avons appris à les connaître. Ces nouveaux noms, dans cette hypothèse, sont ceux qu'elles prirent à l'époque de leur mariage, leurs noms actuels, qu'elles portent comme mères de famille, les seuls, par conséquent, que Moïse pût employer convenablement dans cette généalogie. Elles pourraient aussi en avoir changé dans d'autres circonstances, ou en avoir eu plusieurs, dont les uns figureraient ici, les autres dans les endroits indiqués plus haut. — A l'égard du père de Judith ou Oolibama, Hengstenberg, suivi par Keil, émet une hypothèse fort ingénieuse sur l'origine de la diversité des noms sous lesquels il est désigné. Selon lui, la découverte qu'il fit, en gardant les ânes de son père Sébéon dans le désert, d'une source d'eaux thermales (ci-apr. ℣. 24), lui valut le surnom de *Beéri*, comme qui dirait *sourcier*, par lequel fut tellement rejeté dans l'ombre son nom primitif d'*Ana* qu'il ne s'est conservé que dans ce tableau généalogique. On a objecté contre cette explication que, d'après le verset 25, Oolibama est fille, non de l'Ana qui a découvert cette source, mais de son oncle de même nom, frère de Sébéon (℣. 20). « Mais, répond Keil, où est-il donc dit que l'Oolibama du verset 25 soit celle qui a été femme d'Esaü ? Est-il donc inouï ou impossible que la tante et la nièce portent le même nom ? Si, comme on le voit en rapprochant le verset 24 du verset 20, Sébéon donna à son second fils le nom de son frère Ana, pourquoi son fils Ana n'aurait-il pas pu donner à sa fille le nom de sa cousine, la fille de son oncle ? La place accordée à cette Oolibama dans le tableau généalogique des chefs de tribus de Séir ne prouve nullement qu'elle ait été femme d'Esaü ; elle s'explique beaucoup plus naturellement par la même cause, à nous inconnue, il est vrai, qui fit appeler de son nom une des résidences des *allouphs* ou phylarques édomites (℣. 41) ». Quoiqu'il en soit, la combinaison d'Hengstenberg et de Keil, qui suppose que Sébéon, aïeul d'Oolibama, et Sébéon le Chorite sont le même personnage, n'est pas nécessaire pour écarter la contradiction qu'on trouve dans la différence des noms, le beau-père d'Esaü pouvant aussi ou en avoir eu plusieurs, ou en avoir changé à une autre occasion. Pour résoudre la difficulté résultant de ce qu'il est appelé *Héthéen* dans un endroit et *Hévéen* dans l'autre, il suffit de la simple observation que Héthéen, au chap. xxvi, 34, est mis dans le sens large pour Chananéen, d'après l'analogie des passages de Josué, I, 4 ; III Rois x, 29 ; IV Rois vii, 6, de même que les deux femmes héthéennes d'Esaü sont aussi appelées « filles de Chanaan », ch. xxviii, 8. Pour la narration ordinaire, il suffisait du nom général d'Héthéen ; mais le tableau généalogique exigeait le nom spécial de la branche particulière des Chananéens à laquelle appartenait Ana. — Keil explique d'une manière tout aussi simple comment il se ferait que l'Hévéen Sébéon fût nommé plus bas, ℣℣. 20 et 24, parmi les Chorites de Séir : c'est qu'il était allé s'établir dans ce pays, où il était devenu Chorite, c'est-à-dire, Troglodyte ou habitant des cavernes. Du reste, il est très possible que le Sébéon Chorite des versets 20 et 24 ne soit pas le même que le Sébéon Hévéen aïeul d'Oolibama. C'est le sentiment de Lange, qui dit que c'est tout à fait arbitrairement que Knobel et autres les identifient et voudraient (du moins plusieurs) lire ici *Chorite* au lieu d'*Hévéen*, ce qui d'ailleurs, comme on vient de le voir, dans l'hypothèse même de leur identité, n'est pas nécessaire.

4. — *Peperit autem Ada Eliphaz...* Les noms des fils d'Esaü reviennent I Paral. i 35, et seq.

6. Or Ésaü prit ses femmes et ses fils et ses filles, et toutes les personnes de sa maison, et son bien, et ses troupeaux et tout ce qu'il pouvait avoir dans la terre de Chanaan ; et il s'en alla dans une autre région et s'éloigna de son frere Jacob.

7. Car ils étaient tres riches et ne pouvaient pas habiter ensemble, et la terre de leur peregrination ne pouvait les contenir, à cause de la multitude des troupeaux.

8. Ésaü, qui est le même qu'Edom, habita sur la montagne de Séir.

9. Or ce sont ici les générations d'Ésaü, père des Edomites, sur la montagne de Séïr ;

10. Et ce sont ici les noms de ses fils : Eliphaz, fils d'Ada, femme d'Ésaü ;

6. Tulit autem Esau uxores suas et filios et filias, et omnem animam domus suæ, et substantiam, et pecora, et cuncta quæ habere poterat in terra Chanaan ; et abiit in alteram regionem, recessitque a fratre suo Jacob.

7. Divites enim erant valde, et simul habitare non poterant ; nec sustinebat eos terra peregrinationis eorum præ multitudine gregum.

Sup. 13, 6.

8. Habitavitque Esau in monte Seir, ipse est Edom.

Jos. 24.4

9. Hæ autem sunt generationes Esau patris Edom in monte Seir ;

10. Et hæc nomina filiorum ejus : Eliphaz filius Ada uxoris Esau ; Ra-

---

6. — *Et substantiam.* Le mot que la Vulgate rend ainsi est מִקְנֶה, dont la signification primitive est *propriété, possession,* mais qui s'emploie dans le sens de *troupeau*, spécialement de menu bétail, tandis que le mot suivant, traduit dans la Vulgate par *pecora,* marque le gros bétail. — *Et abiit in alteram regionem...* Au lieu de « in alteram regionem », on lit seulement aujourd'hui dans l'hébreu : אֶל אֶרֶץ, « in terram » seu « regionem ». Après ces mots venait sans doute dans l'origine le nom du pays, שֵׂעִיר SÉHIR ou Séir, réclamé par le sens, et qui aura été oublié par les copistes, quoique cette conjecture paraisse superflue à Lange, qui se contente de donner pour complément à ces deux mots ce qui suit : « a facie Jacob fratris sui ». Keil veut aussi qu'on supplée ce nom ou celui d'*Edom ;* Delitzsch, Knobel et Dillmann, celui de *Séhir* à l'exclusion de l'autre, ou du moins de préférence. D'après cela, il faudrait traduire : « dans le pays d'Edom », ou mieux : « dans le pays de Séir ». Esaü voulait un pays où il ne fût pas obligé d'habiter avec Jacob, les deux frères étant trop riches, ayant des troupeaux trop considérables pour pouvoir rester ensemble. On se rappelle que c'est la même raison qui avait déjà amené la séparation d'Abraham et de Lot, ci-dess. XIII, 5 et suiv. Au reste, il ne faut pas entendre ce passage comme si Esaü ne s'était retiré en Séir qu'après le retour de Jacob dans la maison paternelle, ou même après la mort d'Isaac, puisque nous l'y avons déjà trouvé de longues années auparavant, lorsque son frère revenait de Mésopotamie (XXXII, 4 ; XXXIII, 14-16). Mais il ne faisait alors que commencer son établissement dans ce pays, en jeter, pour ainsi dire, les fondements : il ne s'y fixa d'une manière complète et définitive, en abandonnant tout à fait la terre de Chanaan, que vers l'époque de l'arrivée de Jacob à Hébron, que même nous avons vu plus haut avoir été probablement différée jusqu'à ce que le ménage de Séir pût être complètement séparé de celui d'Hébron.

7. — *Divites enim erant valde...* A la lettre dans l'hébreu : « Car leurs biens étaient trop grands pour qu'ils habitassent ensemble ; et la terre de leurs pérégrinations ne pouvait les porter à cause de leurs troupeaux ». On peut conclure de là qu'Esaü avait eu sa bonne part des biens paternels.

8. — *In monte Seir.* C'est la contrée montagneuse située au sud de la Palestine, entre la mer Morte et le golfe Elanitique. La partie septentrionale de ce pays est appelée par les Arabes *Djebal* (Γεϐαλήνη), et sa partie méridionale, séparée de l'autre par le Wadi el Ghouwir, *esh Sherah*. Cfr Gesenius, *Thes.* p. 258 et 1335 ; Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, au mot *Séir,* t. II, p. 442.

9. — *Patris Edom.* « Edom » est pris ici pour le peuple issu d'Esaü ou Edom, les Edomites ou Iduméens.

huel quoque filius Basemath uxoris ejus.

I. Paral. 1. 35.

11. Fueruntque Eliphaz filii : Theman, Omar, Sepho, et Gatham, et Cenez.

12. Erat autem Thamna, concubina Eliphaz filii Esau; quæ peperit ei Amalech. Hi sunt filii Ada uxoris Esau.

13. Filii autem Rahuel : Nahath et Zara, Samma et Meza. Hi filii Basemath uxoris Esau.

14. Isti quoque erant filii Oolibama filiæ Anæ filiæ Sebeon, uxoris Esau, quos genuit ei : Jehus et Ihelon et Core.

et Rahuel, fils de Basemath, sa femme aussi.

11. Et les fils d'Eliphaz furent Theman, Omar, Sépho et Gatham et Cenez.

12. Or Thamna était concubine d'Eliphaz, fils d'Ésaü ; elle lui engendra Amalech. Tels sont les fils d'Ada, femme d'Ésaü.

13. Les fils de Rahuel furent : Nahath et Zara, Samma et Meza. Tels sont les fils de Basemath, femme d'Ésaü.

14. Et voici quels furent les fils d'Oolibama, fille d'Ana, fille de Sébéon, femme d'Ésaü : elle lui engendra Jéhus et Ihélon et Coré.

---

11. — *Fueruntque Eliphaz filii : Theman...* Des deux femmes d'Esaü qui n'ont eu chacune qu'un fils, ce ne sont pas les fils mêmes, comme ceux d'Oolibama, mais les petits-fils qui deviennent chefs de tribus. C'est pour cette raison qu'ils sont nommés ici, tandis que ceux d'Oolibama ne le sont pas. Voy. plus bas, vers. 15, et suiv. « Theman », dans les autres endroits de l'Ancien Testament où il se rencontre, est le nom d'une contrée de l'Idumée renommée pour ses sages. C'était la patrie de l'Eliphaz du livre de Job, II, 11. De l'expression d'Ezéchiel : « Edom, depuis Théman jusqu'à Dedan » (ch. xxv, 13), combinée avec un passage de Pline, *N. H.* vi, 32, Knobel conclut qu'elle était située dans le nord-est de l'Idumée. Il y avait aussi un endroit du nom de Θαιμάν, occupé par une garnison romaine, et qu'Eusèbe et saint Jérôme (*Onomast.*) placent à 15 milles (6 lieues) de Pétra, mais qui n'a pas encore été retrouvé. Cfr Ritter, *Erdk.*, t. XIV, p. 128 et suiv. — *D'Omar, Sepho* et *Gatham*, on ne sait plus rien. *Cenez*, קְנַז Qenaz, comme nom d'une tribu iduméenne, n'a rien de commun avec les *Cénézéens* du chap. xv, 19.

12. — *Quæ peperit ei Amalec.* Cet Amalec, d'après Hengstenberg, Kurtz, Keil, Winer, est la souche des Amalécites, fameux par leurs luttes avec les Israélites, que déjà sous Moïse ils vinrent attaquer à Raphidim, peu après leur sortie d'Egypte. Tel est aussi le sentiment de Josèphe, qui fait des Amalécites une tribu iduméenne, et de leur territoire une partie de l'Idumée. Mais Ewald, Knobel, Dillmann, Delitzsch, Welte, regardent les Amalécites comme beaucoup plus anciens, et pensent, les uns, que le nom d'Amalec ne désigne ici qu'une branche de ce peuple, laquelle, sacrifiant sa nationalité, se serait mêlée avec les Iduméens, dont elle aurait ainsi contribué à former une des tribus ; les autres, dont le sentiment est plus vraisemblable, que l'Amalec descendu d'Esaü se mêla avec les Amalécites et porta, parmi les Iduméens, le nom de ce peuple antique. Les restes des Amalécites, qui, avant la captivité de Babylone, furent exterminés par les Siméonites, habitaient en effet les montagnes de Séir, I Paral. iv, 42 et seq. A cela Keil oppose que l'Ancien Testament ne sait rien d'une fusion d'Edomites ou de Chorites avec les Amalécites, et ne connait pas davantage un double Amalec. S'il y avait eu, dit-il, un Amalec antérieur à Edom, celui qui dès le temps de Moïse joua un rôle si considérable contre le peuple de Dieu, est-il croyable que la Genèse ne lui eût pas assigné sa place dans le tableau généalogique des peuples? C'est aussi à tort, selon lui, qu'on allègue en faveur de la haute antiquité d'Amalec que Balaam l'appelle les « prémices des nations » (Num. xxiv, 20), cette expression, comme le montre le contexte et que l'a déjà entendu Onkelos, ne voulant dire autre chose sinon que c'est la première de toutes les nations qui ait attaqué les Israélites. Quoi qu'il en soit, si les Amalécites ne remontent pas plus haut que le petit-fils d'Esaü, il faut du moins admettre qu'ils se séparèrent déjà de bonne heure des autres tribus iduméennes pour former une peuplade à part, qui eut ses principaux établissements au sud des monta-

15. Voici les chefs des descendants d'Ésaü : les fils d'Eliphaz, premier-né d'Esaü : le chef Théman, le chef Omar, le chef Sépho, le chef Cénez,
16. Le chef Coré, le chef Gatham, le chef Amalech. Ce sont là les fils d'Eliphaz dans la terre d'Edom, et ce sont les fils d'Ada.
17. Voici les fils de Rahuel, fils d'Ésaü : le chef Nahath, le chef Zara, le chef Samma, le chef Meza : ce sont là les chefs fils de Rahuel, dans la terre d'Edom ; ils étaient fils de Basemath, femme d'Ésaü.
18. Et voici les fils d'Oolibama, femme d'Ésaü : le chef Jehus, le chef Ihélon, le chef Coré. Ces chefs étaient fils d'Oolibama, fille d'Ana et femme d'Ésaü.
19, Tels sont les fils d'Ésaü et les chefs parmi eux ; lui est le même qu'Edom.
20. Voici les fils de Séir l'Horréen,

15. Hi duces filiorum Esau : filii Eliphaz primogeniti Esau : dux Theman, dux Omar, dux Sepho, dux Cenez,
16. Dux Core, dux Gatham, dux Amalech. Hi filii Eliphaz in terra Edom et hi filii Ada.
17. Hi quoque filii Rahuel filii Esau : dux Nahath, dux Zara, dux Samma, dux Meza ; hi autem duces Rahuel in terra Edom ; isti filii Basemath uxoris Esau.
18. Hi autem filii Oolibama uxoris Esau : dux Jehus, dux Ihelon, dux Core. Hi duces Oolibama filiæ Anæ uxoris Esau.
19. Isti sunt filii Esau, et hi duces eorum : ipse est Edom.
20. Isti sunt filii Seir Horræi, habi-

---

gnes de Juda jusqu'à Cadès (ci-dess. XIV, 7 ; Num. XIII, 29 ; XIV, 43, 45), mais qui, comme nomade, s'étendit, de même que les Bédouins, sur toute la partie septentrionale de l'Arabie Pétrée (I Reg. XV, 3, 7 ; XXVII, 8), tandis qu'une de ses branches pénétrait dans l'intérieur du pays de Chanaan et laissait son nom à une montagne qui plus tard fit partie du territoire d'Ephraïm (Jud. XII, 15 ; cfr V, 14). Ceux qui habitaient l'Arabie paraissent s'être aussi divisés, avec le temps, en plusieurs branches, de manière que des hordes amalécites, jointes partie aux Madianites et aux fils de l'Orient ou Arabes (Jud. VI, 3 ; VII, 12), partie aux Ammonites (Jud. III, 13), faisaient des incursions sur les terres d'Israël. Défaits par Saül (I Reg. XIV, 48 ; XV, 2 et seq.), châtiés plusieurs fois par David (I Reg. XXVII, 8 ; XXX, 1 et seq. ; II Reg. VIII, 12), ils virent au temps d'Ezéchias leurs derniers restes exterminés par les Siméonites sur les montagnes de Séir (I Paral. IV, 42). Voy. sur ce peuple Hengstenberg, *Beitr. z. Einleit.*, t. III, p. 302 et suiv. ; Keil ; Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, au mot *Amalekiter ;* Delitzsch, *N. Comment. üb. d. Gen. ;* Welte dans le Wetzer u. Welte's *Kirchenlex.*, art. *Amalekiten ;* etc.

15. — *Hi duces filiorum Esau.* אַלּוּף LLAOUPH est l'appellation particulière des chefs édomites et chorites ; ce n'est que dans Zacharie, IX, 7 ; XII, 5 et suiv., qu'elle est transportée aux chefs juifs. C'est, d'après Gesenius, Fürst, Keil, Delitzsch, un dénominatif de אֶלֶף, *famille,* désignant les chefs des tribus, les phylarques, ou ceux des familles, c'est-à-dire, des grandes divisions dans lesquelles chaque tribu se partageait. Quoique les noms de ces allouphs soient manifestement des noms de personnes, ceux des fils et petits-fils d'Esaü déjà nommés plus haut, ỳỳ. 9-14, rien n'empêche néanmoins qu'ils n'aient pu prendre une valeur géographique et se fixer plus ou moins à certains lieux, comme nous l'avons déjà vu à l'égard de Théman ; mais on n'a sur les autres que des conjectures tout à fait incertaines.

16. — *Dux Core.* Le Samaritain omet ce nom dans cet endroit, où il s'est sans doute glissé mal à propos du verset 18. En effet, ce Coré ou Qorach n'a pas été nommé plus haut parmi les fils d'Eliphaz, et ne se rencontre pas non plus dans les Paralipomènes.

20. — *Isti sunt filii Seir Horræi.* Comme on le voit, *Séir* ou *Séhir* שֵׂעִיר, de même qu'Assur, Aram, Mitsrayim ou Mesraïm, Chanaan, etc., est tout ensemble un nom d'homme et un nom de pays. Il signifie *hérissé,* et caractérise très bien le pays hérissé de mon-

tatores terræ; Lotan, et Sobal, et Sebeon, et Ana,

I Paral. 1. 38.

21. Et Dison, et Eser, et Disan. Hi duces Horræi, filii Seir, in terra Edom.

22. Facti sunt autem filii Lotan: Hori et Heman; erat autem soror Lotan, Thamna.

23. Et isti filii Sobal: Alvan et Manahat et Ebal, et Sepho et Onam.

24. Et hi filii Sebeon: Aia et Ana. Iste est Ana qui invenit aquas calidas in solitudine, cum pasceret asinos Sebeon patris sui.

25. Habuitque filium Dison, et filiam Oolibama.

les habitants de ce pays: Lothan et Sobal et Sébéon et Ana,

21. Et Dison, et Eser, et Disan. Ce sont là les chefs horréens, fils de Séir, dans la terre d'Edom.

22. Or Lothan eut pour fils Hori et Heman; et Thamna était sœur de Lothan.

23. Et voici les fils de Sobal: Alvan et Manahat et Hébal et Sepho et Onam.

24. Et voici les fils de Sébéon: Aia et Ana. C'est cet Ana qui trouva des eaux chaudes dans le désert, pendant qu'il paissait les ânes de Sébéon son père.

25. Il eut pour fils Dison, et pour fille Oolibama.

---

tagnes et de forêts où s'établit Séir, qui vraisemblablement lui doit ce nom, comme il lui doit le surnom de חֹרִי CHORITE ou *Horréen*, c'est-à-dire, *Troglodyte*, habitant des cavernes (de חוֹר, *trou, caverne*), dont ce pays abonde et qui servent de demeures à ses habitants. Les fils de Séir sont appelés « habitants du pays » par opposition à Esaü, qui n'alla que plus tard s'y établir à côté d'eux; ils paraissent en avoir été les habitants primitifs. Ils furent partie exterminés, partie subjugués par les descendants d'Esaü, et se virent réduits à un état de misère dont le livre de Job, XXIV et XXX, présente un saisissant tableau, lequel, chose remarquable, convient encore aujourd'hui à plusieurs tribus de l'ancienne Idumée. — *Lotan et Sobal*... Knobel essaie aussi pour tous ces noms une interprétation géographique, et prétend les retrouver, du moins en grande partie, dans des tribus et des lieux de l'Arabie. Mais quelle apparence que les noms de Troglodytes complètement écrasés longtemps avant Moïse se soient conservés dans des tribus arabes de nos jours? Il y aurait moins d'invraisemblance à l'égard de quelques noms de lieux.

22. — *Filii Lotan*... L'auteur reprend l'un après l'autre les sept fils de Séir pour faire connaître leurs enfants. Parmi ceux-ci, il nomme deux filles, *Thamna* ou *Timnah* (ỳ. 22) et *Oolibama* (ỳ. 25), par la raison, selon Keil, que deux résidences de phylarques édomites portaient leurs noms (ỳỳ. 40 et 41). Thamna, d'après le même auteur, pourrait être la même que la concubine d'Eliphaz, et Dillmann pense que c'est la raison pour laquelle elle est encore nommée ici; j'inclinerais néanmoins à la croire plus ancienne. Quant à Oolibama, nous avons déjà vu qu'elle est différente de la femme d'Esaü de même nom. On remarque dans la manière dont les noms sont écrits ici et I Paral. I, 40-42, quelques diversités, dont les unes ne sont que des formes différentes, les autres proviennent d'erreurs de copistes.

24. — *Iste est Ana qui invenit aquas calidas*... Le mot יֵמִם, qu'on a expliqué de différentes manières, est rapporté avec raison par Knobel, Fürst et autres, à la racine יום, *briller, être chaud*, et traduit par *eaux* ou *sources chaudes*. Ce sens, que lui donnent aussi, avec la Vulgate, Delitzsch, Keil, Dillmann, etc., est confirmé par la langue punique, dans laquelle, au témoignage de saint Jérôme, il l'a également. Ces eaux peuvent être ou les eaux chaudes et sulfureuses de Callirrhoé au-dessous du Wadi Zerka Maein, ou celles du Wadi el Ahsa au sud-est de la mer Morte, ou celles du Wadi Hamad entre Kérek et la mer Morte. Voy. Burckh., *Syr.*, p. 674, et Seetzen, *Reis.*, t. I, p. 413, 422 et 427. La circonstance ajoutée par l'historien, que c'est en gardant les ânes de son père qu'Ana trouva cette source a sans doute sa signification. Ces animaux contribuèrent vraisemblablement à sa découverte, de même que les eaux de Karlsbad furent, dit-on, trouvées par un chien de chasse de Charles IV, qui, en poursuivant un cerf, se jeta dans une source chaude et par ses hurlements, attira les chasseurs.

25. — *Habuitque filium Dison*... La Vulgate abrège le texte, qui se lit ainsi: « Et

26. Et voici les fils de Dison : Hamdan et Eseban, et Jethram et Charan.

27. Les fils d'Eser furent : Balaan et Zavan et Acan.

28. Disan eut pour fils Hus et Aram.

29. Voici les chefs des Horréens : le chef Lothan, le chef Sobal, le chef Sébéon, le chef Ana,

30. Le Chef Dison, le chef Eser, le chef Disan. Ce sont là les chefs des Horréens qui commandèrent dans la terre de Séïr.

31. Or les rois qui régnèrent dans

26. Et isti filii Dison : Hamdan, et Eseban et Jethram, et Charan.

27. Hi quoque filii Eser : Balaan et Zavan, et Acan.

28. Habuit autem filios Disan : Hus et Aram.

29. Hi duces Horræorum : dux Lotan, dux Sobal, dux Sebeon, dux Ana,

30. Dux Dison, dux Eser, dux Disan. Isti duces Horræorum qui imperaverunt in terra Seir.

31. Reges autem qui regnaverunt

---

ce sont ici les fils d'Ana : Dison... » Cet Ana n'est plus celui du verset précédent, le fils de Sébéon, mais le fils de Séir (℣. 20), qui ne peut avoir été omis, et dont le rang vient ici.

26. — *Et isti filii Dison*. C'est ainsi qu'il faut lire ce nom avec la Vulgate, les Septante et le Syriaque, comme plus haut, ℣. 21, et ci-après, ℣. 30, et non *Disan* ou *Dishan*, comme dans l'hébreu.

28. — *Hus*, עוּץ Houts, est aussi le nom de la patrie de Job (voy. Job. I, 1) ; mais ce n'est pas, selon l'observation de Delitzsch, le Hus mentionné ici qui lui a donné son nom. — *Aram*, ou plutôt *Aran*, dont on a rapproché les *Areni* de Pline, *N. H.* VI, 32.

29. — *Hi duces Horræorum*... Les fils de Séir sont encore nommés une fois comme allouphs ou phylarques.

30. — *Isti duces Horræorum*... L'hébreu à la lettre : « Ce sont là les allouphs du Chorite, selon leurs allouphs, dans la terre de Séir ». L'expression : « selon leurs allouphs », ou par allouphs, veut dire : à prendre leurs allouphs chacun en particulier. לְ, dans les énumérations, où il est si fréquent, marque le rapport du particulier au tout et du tout au particulier.

31. — *Reges autem qui regnaverunt in terra Edom*... L'historien vient de faire quelques pas en arrière pour décrire et faire connaître la contrée occupée par Edom d'après ses anciens habitants ; il reprend maintenant sa marche en avant et conduit l'histoire d'Edom jusqu'à l'époque courante. Les huit rois des Iduméens dont il donne le catalogue ont régné successivement sur cette nation, puisque aucun nouveau roi ne monte sur le trône qu'après la mort de son prédécesseur ; mais une chose digne de remarque, c'est que jamais ce n'est le fils qui succède à son père et que tous ces rois sont de familles et de lieux différents. Il résulte clairement de là que la royauté chez ce peuple n'était pas héréditaire. D'après Hengstenberg, Delitzsch, Keil, etc., les rois étaient choisis par les allouphs ou phylarques, de sorte qu'il y avait une royauté élective et une noblesse héréditaire. L'existence simultanée des allouphs et des rois est confirmée par Isaïe, XXXIV, 12, et ressort déjà du cantique de Moïse sur le passage de la mer Rouge rapproché des Nombres, XX, 14 et suiv. Tandis que dans ce dernier endroit Moïse traite avec le roi d'Edom pour obtenir le passage sur ses terres, ce sont, dans son cantique, les allouphs d'Edom qui sont remplis d'effroi à la nouvelle du merveilleux événement qu'il y célèbre (Exod. XV, 15). Cfr Ezech. XXXII, 29. On peut encore alléguer à l'appui du même sentiment l'indication des lieux de résidence des phylarques, qui n'est placée qu'après la liste des rois (℣℣. 40-43), ordre qui ne serait pas logique si la royauté ne s'était élevée que sur les ruines du pouvoir des phylarques. Ce n'est pas à dire toutefois qu'il faille regarder les choses comme s'étant toujours passées bien régulièrement ; le caractère turbulent des Edomites, joint à la circonstance déjà remarquée, qu'aucun des rois n'a son fils pour successeur, donne plutôt lieu de conjecturer que l'usurpation n'a pas été sans jouer son rôle dans les changements de souverains, que plus d'un chef habile et entreprenant a su se pousser jusqu'au trône et s'y maintenir jusqu'à sa mort. Lange pense même qu'il n'en a pas été autrement pour les premiers règnes, et croit trouver un reflet de cet état de choses dans les noms des rois et des lieux d'où ils sortaient. De tous ces rois, il n'y en a aucun qui soit nommé ailleurs.

in terra Edom, antequam haberent regem filii Israel, fuerunt hi :
32. Bela, filius Beor, nomenque urbis ejus Denaba.
33. Mortuus est autem Bela, et regnavit pro eo Jobab, filius Zaræ de Bosra.
34. Cumque mortuus esset Jobab, regnavit pro eo Husam de terra Themanorum.
35. Hoc quoque mortuo, regnavit pro eo Adad, filius Badad, qui percussit Madian in regione Moab; et nomen urbis ejus Avith.
36. Cumque mortuus esset Adad, regnavit pro eo Semla de Masreca.
37. Hoc quoque mortuo, regnavit pro eo Saul de fluvio Rohoboth.
38. Cumque et hic obiisset, successit in regnum Balanan, filius Achobor.
39. Isto quoque mortuo, regnavit

la terre d'Edom, avant que les enfants d'Israël eussent un roi, furent ceux-ci:
32. Béla fils de Béor, et le nom de sa ville était Denaba.
33. Or Béla mourut, et à sa place régna Jobab, fils de Zara, de Bosra.
34. Et lorsque Jobab fut mort, Husam, du pays des Thémanites, régna à sa place.
35. Et celui-ci étant mort, à sa place régna Adad, fils de Badad, qui défit Madian dans la région de Moab, et le nom de sa ville était Avith.
36. Lorsque Adad fut mort, Semla de Masréca régna à sa place.
37. Lorsque celui-ci fut mort, à sa place régna Saül, du fleuve de Rohoboth.
38. Et quand il fut mort, Balanan fils d'Achobor lui succéda dans la royauté.
39. Celui-ci étant mort, à sa place

A la vérité, on a voulu identifier le quatrième, Adad ou Hadad fils de Badad (ỳ. 35), avec l'Edomite Adad qui se révolta contre Salomon, III Reg. XI, 14 ; mais c'est à tort. L'Adad contemporain de Salomon était de sang royal sans être roi, mais seulement prétendant à la royauté, tandis que celui dont il s'agit ici était roi sans être de sang royal, n'étant que le fils d'un Badad tout à fait inconnu de la ville d'Avith, et sans rapports de parenté avec son prédécesseur Husam ou Chusham, Thémanite. En outre, il est dit de lui qu' « il frappa Madian dans les champs de Moab », d'où Hengstenberg conclut avec raison qu'il ne pouvait être beaucoup éloigné de l'époque de Moïse, où les Madianites sont représentés justement comme alliés des Moabites (Num. XXII, 2 et seq.), tandis que plus tard, depuis le temps de Gédéon, ils ne paraissent plus dans l'histoire. Ajoutez à cela qu'on ne conçoit guère comment au temps de Salomon, et en général depuis la conquête, la campagne de Moab, qui appartenait aux Israélites, aurait pu servir de champ de bataille aux Madianites et aux Iduméens. Voy. Hengstenberg, *Beitr.*, t. III, p. 288 et suiv., et Keil.

33. — *De Bosra.* C'était une ville importante de l'Idumée (Is. XXXIV, 6 ; LXIII, 1, et aill.), dont le nom s'est conservé dans le village de *Buseireh* dans le Djebal. Voy. Burckh., *Syr.*, p. 683.

34. — *De terra Themanorum.* Voy. plus haut, ỳ. 11.

37. — *De fluvio Rohoboth.* D'après l'hébreu : « de Rechoboth du Fleuve ». Il y avait plusieurs endroits du nom de *Rechoboth.* Celui dont il s'agit ici était situé sur un fleuve que Keil croit avoir été l'Euphrate, de sorte que Saül aurait été un étranger; mais Lange, Delitzsch, Dillmann, préfèrent avec raison le chercher dans l'Idumée, où Eusèbe et saint Jérôme, dans l'*Onomast.*, le mentionnent vraisemblablement sous le nom de *Robotha*, assez semblable à celui de Ῥωωβώθ, ou *Rohoboth*, par lequel les Septante et la Vulgate rendent ici l'hébreu רְחֹבוֹת.

39. — *Adar* ou *Hadar*, et non *Adad* ou *Hadad*, comme on lit par erreur I Paral. I, 50. — *Nomenque urbis ejus Phau* ou « Pahou ». Sur cette ville, comme sur les noms de lieux précédents que nous avons passés sous silence, on n'a que des conjectures tout à fait incertaines. — *Filia Matred filiæ Mezaab.* De ces deux noms le premier est celui de la mère, le second, selon Keil, celui de la grand'mère; selon Knobel, dont le sentiment paraît plus vraisemblable, celui du grand-père de la femme d'Adar. La mort de ce dernier n'est pas rapportée ici, comme

régna Adar ; et le nom de sa ville était Phaü ; et sa femme s'appelait Meétabel, fille de Matred, fille de Mezaab.

40. Ce sont donc ici les noms des chefs d'Ésaü, d'après leurs familles,

pro eo Adar, nomenque urbis ejus Phau ; et appellabatur uxor ejus Meetabel, filia Matred filiæ Mezaab.

40. Hæc ergo nomina ducum Esau, in cognationibus, et locis, et voca-

---

celle de ses prédécesseurs ; ce n'est que l'auteur des Paralipomènes qui ajoute : « et il mourut » (I Paral. I, 51). La seule explication satisfaisante qu'on puisse donner de ce silence, c'est qu'au temps où cette liste a été faite, Adar était encore sur le trône. Cet Adar est donc, selon toute vraisemblance, le roi d'Edom avec lequel Moïse traita l'affaire du passage des Israélites sur son territoire, Num. xx, 14 et seq. D'après cela, et à supposer que cette liste renferme la série complète des premiers rois d'Edom, l'établissement de la royauté dans ce pays ne pourrait guère remonter au-delà de 200 ans avant la sortie des Israélites de l'Egypte, auquel cas aucun des phylarques nommés dans les versets 15-18 n'aurait vu cette nouvelle institution. En effet, le catalogue de ces phylarques ne descend pas plus bas que les petits-fils d'Esaü, dont à peine quelqu'un lui aura survécu plus de 100 à 150 ans. Nous ignorons, il est vrai, l'année de la mort d'Esaü ; mais de la mort de Jacob jusqu'à la sortie d'Egypte il s'est écoulée 413 ans, et Joseph, qui était né la quatre-vingt-onzième année de son père, mourut 54 ans après lui, c'est-à-dire, 359 ans avant cette sortie. Esaü s'était marié à l'âge de 40 ans, c'est-à-dire, 37 ans avant Jacob (ci-dess. XXVI, 34), et avait déjà des fils et des filles lorsqu'il alla s'établir en Séir (ỳ. 6). A moins donc que ses fils et ses petits-fils n'aient atteint un âge extraordinaire pour ces temps-là, difficilement ses petits-fils auront-ils survécu plus de 100 ans à Joseph. Si maintenant nous plaçons leur mort environ 250 ans avant la sortie d'Egypte, il restera encore depuis ce moment jusqu'à l'arrivée des Israélites au pays d'Edom, Num. xx, 14, un espace de 290 ans, largement suffisant pour le règne de huit rois, lors même que la royauté n'aurait été introduite qu'après la mort du dernier des phylarques nommés plus haut. Ainsi ce catalogue doit être considéré comme un document renfermant les rois d'Idumée antérieurs à Moïse. Cela étant, ces mots : « Ce sont ici les rois qui ont régné sur la terre d'Edom avant que régnât un roi sur les fils d'Israël », dont on s'est tant prévalu pour enlever la Genèse à Moïse et en abaisser la composition jusqu'au temps des rois d'Israël, ne prouvent nullement ce qu'on veut leur faire prouver, mais peuvent avoir simplement trait à la promesse faite à Jacob, que des rois sortiraient de lui (ci-dess. XXXV, 11 ; cfr XVII, 4 et seq.), et ne marquer autre chose sinon qu'Edom était déjà devenu un royaume lorsque Israël, auquel cette même forme d'existence politique avait été aussi annoncée, n'en était pas encore un. Moïse était si convaincu que les Israélites voudraient avoir un roi qu'il a tracé d'avance les lois particulières qui le concernent, Deut. XVII, 14 et seq. ; cfr Deut. XXVIII, 30. Il est vrai toutefois qu'il y a des interprètes qui, sans être rationalistes, inclinent à voir dans cette remarque une intercalation postérieure, mais en faisant observer que, quant à la liste même, loin d'être incompatible avec la tradition qui attribue la Genèse à Moïse, elle la favorise plutôt par son caractère de haute antiquité, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, aucun des rois qui la composent ne se trouve plus mêlé à l'histoire postérieure, et que le plus récent nous reporte jusqu'à l'époque du célèbre législateur. Mais le premier sentiment, qui est celui d'Hengstenberg, de Keil, etc., est préférable.

40. — *Hæc ergo,* dans l'hébreu : « et ce sont ici », *nomina ducum Esau...* Comparez le passage parallèle I Paral. I, 51-54. Les noms qui suivent ne forment pas, comme le veut Bertheau, une nouvelle liste de phylarques postérieurs à Adar, comme si après sa mort la royauté eût été abolie et que les Edomites fussent revenus à leur ancienne constitution avec son aristocratie héréditaire, mais présentent la phylarchie primitive telle qu'elle s'était fixée géographiquement, c'est-à-dire qu'ils marquent les lieux de résidence des phylarques et la division ethnographique et géographique du royaume d'Edom. C'est ce qui résulte assez clairement de ces mots du titre : « selon leurs familles, selon leurs lieux, par leurs noms (c'est-à-dire, d'après les noms qui se sont formés pour les familles et leurs lieux), rapprochés de ceux de la conclusion, ỳ. 43 : « selon leurs habitations, dans la terre de leur possession », et qui est encore confirmé par ce que nous savons en effet de la valeur géographique de ces noms, ainsi que par l'analogie des tables ethnographiques que nous avons rencontrées jusqu'ici. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si des onze noms que renferme cette liste il n'y en a que deux, Théman et Cénez, qui s'ac-

bulis suis : dux Thamna, dux Alva, dux Jetheth,

41. Dux Oolibama, dux Ela, dux Phinon,

42. Dux Cenez, dux Theman, dux Mabsar,

43. Dux Magdiel, dux Hiram. Hi duces Edom habitantes in terra imperii sui, ipse est Esau pater Idumæorum.

les lieux de leurs demeures et leurs appellations : le chef Thamna, le chef Alva, le chef Jetheth,

41. Le chef Oolibama, le chef Ela, le chef Phinon,

42. Le chef Cénez, le chef Théman, le chef Mabsar,

43. Le chef Magdiel, le chef Hiram. Tels sont les chefs d'Edom, habitant dans la terre de leur domination : c'est saü, père des Edomites.

---

cordent avec ceux de la première, ℣℣. 15-19 : cela prouve seulement que, parmi les phylarchies ou leurs chefs-lieux, il n'y en avait pas davantage qui eussent reçu leurs noms des phylarques qui les avaient fondés ou pris en possession. Voy. Keil. Sur *Thamna* ou *Timnah* voy. ℣℣. 12, 16 et 22. — *Alva* ou *Halvah*, dans les Paralipomènes *Alva* ou *Halyah*, est identique, selon Delitzsch, avec *Alvan* ou *Halvan*, petit-fils de Séir, ℣. 23.

41. — *Oolibama*. Keil rapporte « Oolibama » à la princesse chorite du verset 25 ; la situation de ce lieu est inconnue. — *Ela* ou *Elah* est la ville et le port d'*Elath*, aujourd'hui *Aïla*. Voy. ci-dess. XIV, 6. — *Phinon* ou *Pinon* est identique avec *Pounon*, lieu de campement des Israélites dans les Nombres XXXIII, 42, entre Pétra et Zoar, au nord-est de Wadi Mousa, et célèbre par ses mines, auxquelles, pendant la persécution de Dioclétien, un grand nombre de chrétiens furent condamnés.

42. — *Cenez* ou *Qenaz* n'a pas encore été déterminé. — Sur *Théman* ou *Teyman*, la capitale « du pays des Témanites » (℣. 34), voy. ℣. 11. — *Mabsar* ou *Mibtsar*, c'est-à-dire, *fortification*, est identifié par Knobel avec *Pétra*, à laquelle il est vrai que ce nom conviendrait très bien, mais qui s'appelle en hébreu סֶלַע SÉLAH. II (Vulg. IV) Reg. XIV, 7. Les Septante le rendent par Μαζάρ, sur quoi Eusèbe, dans l'*Onomast.*, fait cette remarque : Ἔτι καὶ νῦν κώμη μεγίστη Μαβσαρά ἐπὶ τῆς Γεβαληνῆς, ὑπακούουσα τῇ Πέτρᾳ.

43. — *Magdiel* et *Hiram* sont inconnus. — *Ipse est Esau, pater Idumæorum* : « c'est Esaü, père d'Edom », ce grand peuple établi dans les montagnes de Séir, avec ses princes et ses rois. Ces mots, qui terminent cette section, forment en même temps la transition aux *générations* ou à l'histoire de Jacob, qui s'ouvre avec le chapitre suivant.

CHAPITRE XXXVII.

Joseph et ses songes ; jalousie et haine de ses frères, ℣℣. 1-11. — Vendu par eux, il est conduit en Egypte et revendu à Putiphar, ℣℣. 12-36.

1. Or Jacob habita dans la terre de

1. Habitavit autem Jacob in terra

---

§ X. Les générations de Jacob, XXXVII-L.

C'est ici, avec les *générations* de Jacob, que commence proprement son histoire ; car, d'après le plan de la Genèse, ce qu'on va lire est en effet l'histoire, non de Joseph et de ses frères, mais de Jacob dans ses fils. C'est ce qui explique comment les aventures de Juda ont trouvé place au chapitre suivant, où sans cela elles ne pourraient être considérées que comme une intercalation qui viendrait mal à propos rompre l'enchaînement du récit. Il en est ici comme dans les *générations* d'Isaac. De même que là Isaac, comme chef de la famille, domine toujours l'histoire dont Jacob paraît être le principal personnage, histoire qui se meut en lui et par lui, de même ici, quoique ce soient deux des fils de Jacob, Juda et surtout Joseph, qui paraissent au premier plan du développement historique, de sorte que ce dernier peut en être appelé le mobile, Jacob ne laisse pas de rester le chef de la maison et le centre autour duquel roule tout le développement. Ce développement est partagé par l'établissement de Jacob en Egypte en deux parties ou périodes, dont l'une prépare et amène cet établissement (ch. XXXVII-XLV), l'autre s'étend de là jusqu'à la mort de Jacob et à celle de Joseph (XLVI-L). — En comparant cette période de l'histoire patriarcale avec les deux précédentes, les temps d'Isaac et d'Abraham, on trouve qu'elle s'en distingue particulièrement en ce que les révélations y deviennent rares à tel point que, depuis son entrée en possession de l'héritage paternel jusqu'à sa mort, Jacob n'en reçoit plus qu'une, qui a pour but de le rassurer au moment où, sur le point de laisser les confins de la terre promise pour entrer en Egypte, et craignant d'aller en cela contre la volonté de Dieu, il lui offre des sacrifices à Bersabée (XLVI, 2-4). La raison de cette différence est simplement que, à part la circonstance qui vient d'être mentionnée, les révélations précédentes suffisent au but que Dieu se proposait. Le fondement du grand peuple promis aux patriarches est posé dans les douze fils de Jacob, et si l'édifice, pour s'élever, a toujours besoin de la bénédiction et de la protection du Ciel, de nouvelles révélations, tant que le développement commencé suivra sa marche naturelle, ne lui sont pas nécessaires. Ce progrès ne devait pas être interrompu, mais plutôt favorisé par le séjour en Egypte. Néanmoins, comme Chanaan avait été assigné de Dieu aux patriarches pour la terre de leur pèlerinage et promis comme héritage à leur postérité, Jacob n'aurait pu sans inquiétude quitter ce pays si Dieu ne lui eût fait connaître que telle était sa volonté, et que le séjour qu'il ferait en Egypte n'empêcherait pas l'effet de ses promesses. La maison d'Israël n'avait pas besoin d'en apprendre davantage pour le moment sur les voies par lesquelles Dieu voulait la conduire, d'autant moins qu'il s'en était déjà suffisamment expliqué dans une révélation à Abraham, ci-dess. XV, 13-16. — A ce caractère de l'époque qui commence maintenant pour Jacob répond aussi l'emploi des noms divins dans cette dernière partie principale de la Genèse. L'histoire de la vente de Joseph ne nous en présente aucun. Au chap. XXXVIII, c'est *Jéhovah* qui tue les fils de Juda, et au XXXIXe, c'est encore lui qui protège Joseph : le nom d'*Elohim* ne s'y trouve qu'au verset 9, où celui de *Jéhovah* n'aurait pas convenu. Mais à partir du chap. XL, le nom de *Jéhovah* disparaît pour ne plus revenir qu'une seule fois, au chap. XLIX, 18, dans la bouche de Jacob mourant. On ne peut d'abord s'empêcher de voir, avec Delitzsch, dans ce phénomène une *énigme difficile* ; mais un examen plus attentif ne tarde pas à lui ôter tout ce qu'il avait d'étrange au premier aspect. Ce n'est jamais, sauf dans un seul endroit, par l'historien lui-même qu'il est fait mention de Dieu, mais seulement par les personnages du récit : Pharaon, Joseph et ses frères, Jacob. Or dans la bouche du premier le nom de *Jéhovah* aurait été tout à fait déplacé. Joseph ne pouvait pas davantage s'en servir avec les Egyptiens, ni avec ses frères avant de s'être fait connaître à eux. Il en est de même de Juda dans le discours qu'il adresse au vice-roi d'Egypte sans savoir encore qui il est. Il est vrai qu'entre eux les frères de Joseph, en attribuant ce qui leur arrive en Egypte à la

Chanaan, in qua pater suus peregrinatus est.

2. Et hæ sunt generationes ejus : Joseph cum sedecim esset annorum, pascebat gregem cum fratribus suis adhuc puer ; et erat cum filiis Balæ et

Chanaan, où son père avait été comme étranger.

2. Ce sont ici les générations de Jacob. Joseph, étant âgé de seize ans, menait paître, encore enfant, le troupeau avec ses frères ; et il était avec les fils de

---

vengeance divine, ne parlent non plus que d'*Elohim* (XLII, 28), et que Joseph, de son côté, non seulement ne voit dans la naissance de ses fils qu'une faveur d'*Elohim* (ch. XLI, 51 et suiv. ; XLVIII, 9), mais que même au moment solennel où il se fait connaître à ses frères, et plus tard dans son lit de mort, il ne désigne Dieu que sous ce nom (XLV, 5 ; L, 24 et suiv.). Keil en donne pour raison que ni les frères de Joseph ni Joseph lui-même n'avaient une idée bien claire du rapport dans lequel étaient toutes ces choses avec l'économie de l'alliance, et, rappelant à ce propos que l'auteur de la Genèse, par contre, écrivant à la lumière des événements et d'une révélation plus parfaite des voies de Dieu à l'égard de Joseph et de toute la maison de Jacob, rapporte à *Jéhovah*, comme on l'a déjà vu, la conduite de la Providence protégeant le pauvre esclave, il fait valoir cette différence dans la manière dont il s'exprime suivant qu'il parle en son nom ou qu'il fait parler ses personnages comme un témoignage frappant de la vérité et de l'exactitude de son récit. Que si plus tard, dans le seul endroit où son sujet lui offre encore l'occasion de parler de Dieu, lui-même ne l'appelle plus *Jéhovah*, c'est que la périphrase par laquelle il le désigne d'abord : « et il (Israel) sacrifia des sacrifices à l'ELOHIM *de son père Isaac* » (XLVI, 1), lui a paru plus convenable que le simple nom de *Jéhovah*, par la raison que Jacob, à Bersabée, offrait des sacrifices au Dieu qui avait apparu dans le même lieu à son père, et auquel Isaac y avait déjà élevé un autel et offert des sacrifices, et que cette appellation a amené celle d'*Elohim*, qui suit au verset 2 comme pour dire que c'est le même *Elohim*, le même Dieu, qui ensuite lui apparut en songe et lui renouvela la promesse déjà faite à son père. — De même que dans cet endroit le narrateur emploie une périphrase du nom de Jéhovah afin d'indiquer le rapport intime de ce que fait Jacob à Bersabée avec ce qu'y avait fait son père, de même Jacob, dans les vœux dont il accompagne le second départ de ses fils pour l'Égypte et dans l'adoption des fils de Joseph (ch. XLIII, 14, et XLVIII, 3), se sert du nom de *Dieu le Tout-Puissant*, et ailleurs, en bénissant les fils de Joseph et Joseph lui-même (XLVIII, 15 ; XLIX, 24 et suiv.), de périphrases du nom de *Jéhovah*, parce que Jehovah s'était manifesté non seulement à lui-même (XXXV, 11 et suiv.), mais encore à ses pères Abraham et Isaac (XVII, 1, et XXVIII, 3), comme *Dieu le Tout-Puissant*, et s'était aussi montré de fait comme tel à son égard, comme le Dieu qui l'avait fait paître, comme le *Fort de Jacob*, comme le *Pasteur* et la *Pierre d'Israel* (XLIX, 24). Dans ces discours solennels, de pareilles appellations étaient sans contredit beaucoup plus significatives et plus pénétrantes que le simple nom de Jéhovah. Que si, au chap. XLVIII, 11, 20 et 21, Jacob ne parle que d'*Elohim*, et non de *Jehovah*, cela s'explique, pour les versets 11 et 21, par le contraste que ce nom y marque entre l'homme et Dieu, et pour le verset 20, par l'usage qui l'avait consacré dans les formules de bénédiction. Mais lorsque la pensée réclame le nom de *Jéhovah* comme le seul convenable, Jacob l'emploie aussi comme le prouve le chap. XLIX, 18. Telles sont les explications de Keil.

1. *Joseph est vendu par ses frères*, XXXVIII.

1° Songes de Joseph ; jalousie et haine de ses frères, ŷŷ. 1-11.

1. — *Habitavit autem Jacob in terra Chanaan.* Tandis qu'Esaü s'établissait comme on vient de le voir, dans la terre de Séir, abandonnant à son frère la terre de Chanaan, celui-ci continua dans cette dernière le genre de vie qu'y avait mené son père, dont les droits sur elle lui étaient passés comme un héritage incontesté.

2. — *Et hæ sunt generationes ejus :* « ses générations, » son histoire comme patriarche indépendant et chef de la famille élue. — *Joseph, cum sedecim esset annorum...* D'après l'hebreu : « Joseph, âgé de dix-sept ans, paissait les brebis avec ses frères, et il était, comme adolescent, avec les fils de Bala et avec les fils de Zelpha, femmes de son père ; et Joseph rapporta leurs mauvais propos à leur père ». Au lieu de « seize ans, » il faut lire avec le texte original et toutes les versions : « dix-sept ans ». Ces premiers mots annoncent déjà la marche que prendra l'histoire de Jacob : elle sera comme tissue dans la vie de Joseph. L'indication de l'âge de celui-ci en tête du récit qui va commencer a surtout rapport à l'événement qui en

Bala et de Zelpha, femmes de son père. Et il accusa ses frères, auprès de leur père, d'un crime détestable.

3. Or Israël aimait Joseph plus que tous ses fils, parce qu'il l'avait engendré dans sa vieillesse; et il lui fit une tunique de plusieurs couleurs.

Zelphæ uxorum patris sui ; accusavitque fratres suos apud patrem crimine pessimo.

3. Israel autem diligebat Joseph super omnes filios suos, eo quod in senectute genuisset eum; fecitque ei tunicam polymitam.

---

fait le principal sujet, la vente de ce jeune homme, événement qui, dans les merveilleux conseils de la Providence, devait préparer les voies à l'accomplissement de ce que Dieu avait déjà prédit à Abraham touchant l'avenir de sa postérité (ci-dess. xv, 13 et suiv.). — « Et il était, comme adolescent, avec les fils de Bala... » Bala ayant été la servante de Rachel, qui avait adopté ses fils, ceux-ci étaient, parmi les frères de Jacob, ceux qui lui tenaient de plus près. C'est pour cela sans doute que Jacob, voulant le former à la vie pastorale, le met avec eux. Comme les fils des deux servantes étaient réunis, Joseph se trouve aussi par là-même avec les fils de Zelpha. Est-il besoin de dire que Jacob ne peut leur avoir adjoint un fils si chéri comme une espèce de serviteur, ainsi que le veulent Knobel, Lange, Delitzsch, qui prennent ici à tort dans ce sens le mot נַעַר, *jeune homme*, *adolescent*, mais seulement comme un jeune homme qui, dans la compagnie de ses frères plus âgés, aura la facilité de se former à leur genre de vie ? — « Et Joseph rapporta leurs mauvais propos à leur père. » Le sentiment délicat du devoir, qui lui rend insupportable la mauvaise conduite de ses frères, et non un bas motif de malveillance, est ce qui le porte à instruire son père du mal qu'il remarque en eux, afin qu'il puisse y apporter remède. Ce fut sans doute la première chose de sa part qui provoqua leur haine, comme elle confirma son père dans la bonne opinion qu'il avait de lui. Au lieu de : « leurs mauvais propos », comme nous traduisons דִּבָּתָם avec Fürst, Delitzsch et autres, la plupart traduisent : « les mauvais bruits répandus contre eux », ce qui supposerait que leur conduite était un sujet de scandale pour la contrée, mais qu'ils en cachaient soigneusement les désordres à leur jeune frère, dont les sentiments vertueux leur étaient connus. Le sens, pour le fond, reste le même. D'après la Vulgate, il s'agirait seulement d'un crime particulier, mais très grave, que Joseph aurait rapporté à leur père.

3. — *Eo quod in senectute genuisset eum.* Les parents aiment naturellement davantage leurs derniers enfants, ceux qu'ils ont eus dans un âge avancé. A cette raison de la préférence de Jacob pour Joseph s'en joignait encore une autre bien puissante : c'est que c'était le fils de sa femme chérie, de Rachel, qui revivait en lui. Il est vrai que Benjamin était aussi fils de Rachel, et qu'il était encore beaucoup plus que Joseph *le fils de la vieillesse* de son père ; mais il faut remarquer qu'à cette époque il avait à peine un an. — *Fecitque ei tunicam polymitam.* L'expression de l'original que la Vulgate rend ici par *tunica polymita* est כְּתֹנֶת פַּסִּים. Cette sorte de tunique n'est mentionnée que dans cette circonstance et au IIe livre de Samuel (Vulg. II Reg.) xiii, 18 et suiv., où elle est représentée comme l'habillement des filles de rois non mariées. La tunique ordinaire était sans manches et ne descendait que jusqu'aux genoux ; mais Joseph, à la manière des personnes d'un rang distingué, en portait une garnie de manches et allant jusqu'aux talons. C'est le sens dans lequel l'historien Josèphe a déjà entendu l'expression du texte, et que lui donnent encore les meilleurs interprètes modernes. Quant aux anciens, à la vérité les Septante la traduisent ici par χιτὼν ποικίλος de même que l'auteur de la Vulgate par « tunica polymita », c'est-à-dire, *tunique de diverses couleurs ;* mais au IIe livre de Samuël les mêmes interprètes la rendent, les premiers par χιτὼν ἀστραγαλωτός, *tunique allant jusqu'aux* ἀστράγαλοι des mains et des pieds, c'est-à-dire, jusqu'aux poignets et aux talons, et le second par *tunica talaris*, ou *tunique allant jusqu'aux talons*. Ci-après, ℣. 23, la Vulgate réunit les deux significations que nous venons de la voir lui donner, et traduit : « tunica talaris et polymita ». Aquila traduit dans la Genèse par Χιτὼν ἀστραγάλειος (identique à ἀστραγαλωτός), et au IIe livre de Samuël par Χιτὼν καρπωτός, *tunique à manches ;* Symmaque dans les deux endroits par χιτὼν χειριδωτός, *tunique à manches*. Au reste, il faut remarquer que deux de ces explications n'en font en réalité qu'une seule, puisque la tunique à manches descendait en même temps jusqu'aux talons. Le mot פַּס, qui ne se rencontre en hébreu que dans cette expression, de פסס, *finir*,

4. Videntes autem fratres ejus quod a patre plus cunctis filiis amaretur, oderant eum, nec poterant ei quidquam pacifice loqui.

5. Accidit quoque ut visum somnium referret fratribus suis, quæ causa majoris odii seminarium fuit.

6. Dixitque ad eos : Audite somnium meum quod vidi.

7. Putabam nos ligare manipulos in agro ; et quasi consurgere manipulum meum, et stare, vestrosque manipulos circumstantes adorare manipulum meum.

8. Responderunt fratres ejus : Numquid rex noster eris ? aut subjiciemur ditioni tuæ ? Hæc ergo causa somniorum atque sermonum, invidiæ et odii fomitem ministravit.

9. Aliud quoque vidit somnium, quod narrans fratribus, ait : Vidi per somnium, quasi solem, et lunam et stellas undecim adorare me.

4. Mais ses frères, voyant que leur père l'aimait plus que tous ses fils, le haïssaient et ne pouvaient rien lui dire pacifiquement.

5. Il arriva aussi qu'il raconta à ses frères une vision qu'il avait eue en songe ; ce qui fut la cause et le germe d'une plus grande haine.

6. Il leur dit : Ecoutez le songe que j'ai vu.

7. Il me semblait que nous étions dans les champs, liant des gerbes, et que ma gerbe se dressait et se tenait debout, et que vos gerbes l'environnant adoraient ma gerbe.

8. Ses frères répondirent : Seras-tu notre roi ? ou serons-nous soumis à ta domination ? Ces songes et ces discours fournirent donc un aliment à l'envie et à la haine.

9. Il vit aussi un autre songe, et le racontant à ses frères il dit : J'ai vu en songe comme si le soleil et la lune et onze étoiles m'adoraient.

---

disparaître, homogène à אָפֵס, marque en chaldéen *l'extrémité*, par ex., la *main* (Dan. v, 5, 24), et s'emploie en syriaque pour la *main* et le *pied*. Comp. אָפֵס mis pour le *talon* dans Ezéchiel, XLVII, 3.

4. — *Nec poterant ei quidquam pacifice loqui :* « et ils ne pouvaient lui parler en paix », d'une manière paisible et amicale, mais seulement d'une manière désagréable et fâcheuse. Ce sens, que donnent aussi les Septante, comme la Vulgate, et parmi les modernes, Rosenmuller, Knobel, est préférable à celui de Delitzsch, Keil et autres, qui traduisent : « et ils ne pouvaient lui parler pour le saluer ».

7. — *Putabam nos ligare manipulos...* A la lettre dans l'hébreu : « Et voilà que nous étions à lier des gerbes au milieu des champs, et voilà que ma gerbe se levait et se tenait debout ; et voilà que vos gerbes l'entouraient, et elles se prosternèrent devant ma gerbe ». Le triple *voilà* dans le récit de ce songe indique que Joseph en a été fortement frappé, et qu'il y voit le présage de quelque chose de grand.

8. — *Haec ergo causa somniorum...* L'hébreu à la lettre : « Et ils le haïrent encore davantage à cause de ses songes et à cause de ses paroles ».

9. — *Aliud quoque vidit somnium . . .* L'hébreu : « Et il songea encore un autre songe, et le raconta à ses frères ; et il dit : Voici que j'ai encore songé un songe, et voilà que le soleil et la lune et onze étoiles se prosternaient devant moi ». Les deux songes de Joseph signifient manifestement son élévation future. Le premier en marque en même temps l'occasion. En Egypte, Joseph devint l'heureux lieur de gerbes dont la gerbe, pendant la stérilité, s'éleva bien haut au-dessus de celles de ses frères. Le second songe, comme répétition de la même pensée, confirme la vérité du premier, mais en y ajoutant encore cette circonstance, que « le soleil et la lune », c'est-à-dire, d'après l'interprétation de Jacob, le père et la mère de Joseph, se prosterneront aussi devant lui. Il est vrai que Rachel était déjà morte, de sorte qu'à son égard ce songe ne peut être pris à la lettre. Il y en a qui pensent qu'elle était représentée par Benjamin ; selon Delitzsch, elle était toujours présente et vivante dans les souvenirs. Mais Lange fait observer avec raison que la figure, le symbole offert par un songe, n'a rien à faire avec une pareille exactitude, et ne demande pas à être appliqué avec cette rigueur. On peut ajouter que la pensée eût paru incomplète, si la mère

10. Lorsqu'il l'eut rapporté à son père et à ses frères, son père le réprimanda et lui dit : Que signifie ce songe que tu as vu ? Est-ce que moi et ta mère et tes frères nous t'adorerons sur la terre ?

11. Ses frères lui portaient donc envie ; mais son père considérait la chose en silence.

12. Et comme ses frères, en faisant paître les troupeaux de leur père, s'étaient arrêtés à Sichem,

13. Israël lui dit : Tes frères paissent les brebis dans le pays de Sichem : viens, je t'enverrai à eux. Il répondit :

14. Me voici. Jacob lui dit : Va, et vois si tout prospère, soit pour tes frères, soit pour les troupeaux, et rapporte-moi ce qui se passe. Envoyé de la vallée d'Hébron, il vint à Sichem ;

10. Quod cum patri suo et fratribus retulisset, increpavit eum pater suus, et dixit : Quid sibi vult hoc somnium quod vidisti ? num ego et mater tua et fratres tui adorabimus te super terram ?

11. Invidebant ei igitur fratres sui ; pater vero rem tacitus considerabat.

12. Cumque fratres illius in pascendis gregibus patris morarentur in Sichem,

13. Dixit ad eum Israel : Fratres tui pascunt oves in Sichimis : veni, mittam te ad eos. Quo respondente :

14. Præsto sum, ait ei : Vade, et vide si cuncta prospera sint erga fratres tuos, et pecora ; et renuntia mihi quid agatur. Missus de valle Hebron, venit in Sichem.

---

de Joseph n'y eût pas trouvé sa place. Le sens du songe est que Joseph recevra les hommages de toute la maison d'Israël : que Rachel soit déjà morte ou non, c'est, à ce point de vue, une affaire purement accidentelle.

10. — *Increpavit eum pater suus.* Divers sentiments se mêlent dans la correction de Jacob : mécontentement pour les vues en apparence ambitieuses et présomptueuses de Joseph, désir d'en atténuer le mauvais effet sur ses frères blessés, enfin pressentiment profond qui lui fait garder toutes ces choses dans son cœur et y réfléchir en silence. D'un autre côté, on peut admirer dans tout ce récit la candeur et l'innocente simplicité de Joseph, qui, sans se défier de la mauvaise volonté de ses frères, leur raconte des songes dont ils ne comprennent que trop la signification, et qui ne peuvent que les aigrir de plus en plus contre lui. De même que cette naïveté témoigne en faveur de la réalité de ces songes, l'événement oblige de chercher leur origine dans une communication divine et de leur reconnaître une signification prophétique.

11. — *Pater vero rem tacitus considerabat.* L'hébreu plus simplement : « et son père gardait la chose » dans son esprit, y réfléchissait. Cfr Luc. II, 51.

2. Joseph, vendu par ses frères, est conduit en Egypte et revendu à Putiphar, ℣℣. 12-36.

12. — *Cumque fratres illius...* L'hébreu à la lettre : « Et ses frères allèrent paître les brebis de leur père à Sichem », sur le territoire de cette ville. Il n'y a pas de raison de chercher ici, avec quelques commentateurs, une autre Sichem que celle qui est connue, comme si, après ce qui s'y était passé, les fils de Jacob n'eussent pu y retourner. Il était plutôt naturel que, avec leur caractère hardi, ils voulussent de nouveau tirer parti de la pièce de terre que leur père y avait achetée. Knobel conjecture que c'est là qu'ils établirent leur quartier. Mais ce sont précisément ces circonstances qui purent inspirer de l'inquiétude à Jacob, et l'engager à leur envoyer Joseph pour apprendre de leurs nouvelles.

13. — *Dixit ad eum Israel... Quo respondente : Præsto sum.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Israël dit à Joseph : Est-ce que tes frères ne paissent pas à Sichem ? Va, et que je t'envoie vers eux. Et il lui dit : Me voici ».

14. — *Vade, et vide si cuncta prospera sint...* A la lettre dans l'hébreu : « Va, je te prie, vois la paix de tes frères, et la paix des brebis », c'est-à-dire, leur bien-être, ce qu'il en est à cet égard, « et rapporte-moi la chose ». C'est aussi le sens exprimé par la Vulgate. Jacob n'avait plus envoyé Joseph

15. Invenitque eum vir errantem in agro, et interrogavit quid quæreret.

16. At ille respondit : Fratres meos quæro, indica mihi ubi pascant greges.

17. Dixitque ei vir : Recesserunt de loco isto ; audivi autem eos dicentes : Eamus in Dothain. Perrexit ergo Joseph post fratres suos, et invenit eos in Dothain.

18. Qui cum vidissent eum procul, antequam accederet ad eos, cogitaverunt illum occidere.

19. Et mutuo loquebantur : Ecce somniator venit ;

20. Venite, occidamus eum, et mittamus in cisternam veterem, dicemusque : Fera pessima devoravit eum, et tunc apparebit quid illi prosint somnia sua.

21. Audiens autem hoc Ruben, nitebatur liberare eum de manibus eorum, et dicebat :

Infr. 22. 24.

22. Non interficiatis animam ejus, nec effundatis sanguinem ; sed projicite eum in cisternam hanc, quæ est

15. Et un homme le rencontra errant dans les champs et lui demanda ce qu'il cherchait.

16. Il répondit : Je cherche mes frères ; indiquez-moi où ils font paître leurs troupeaux.

17. Cet homme lui dit : Ils se sont éloignés de ce lieu, et j'ai entendu qu'ils disaient : Allons à Dothaïn. Joseph continua donc d'aller vers ses frères, et il les trouva à Dothaïn.

18. Lorsqu'ils le virent au loin, avant qu'il se fût approché d'eux, ils pensèrent à le tuer ;

19. Et ils se disaient mutuellement : Voilà le songeur qui vient.

20. Venez, tuons-le et jetons-le dans une vieille citerne, et nous dirons : Une bête féroce l'a dévoré ; et alors on verra à quoi lui auront servi ses songes.

21. Mais Ruben, entendant cela, s'efforçait de le délivrer de leurs mains, et disait :

22. N'immolez pas sa vie et ne répandez pas son sang, mais jetez-le dans cette citerne qui est dans le

---

garder les brebis avec ses autres fils, tant parce qu'il aimait à l'avoir auprès de lui qu'à cause du mauvais effet qu'avaient produit sur eux ses songes. Il croit maintenant leur ressentiment assez calmé pour pouvoir sans danger l'envoyer chercher de leurs nouvelles. — *Missus de valle Hebron*... De là pour aller à Sichem, Joseph n'avait pas moins d'environ vingt-cinq lieues à faire.

17. — *Eamus in Dothain.* Dothaïn ou Dothan, d'après Eusèbe et saint Jérôme, était situé à douze milles romains (environ cinq lieues) de Sébaste ou Samarie. Conformément à cette indication, Robinson et Smith, dans leur second voyage en 1852, ont retrouvé cet endroit dans la partie sud-est de la plaine de Yaboud, à l'ouest de Djenin, l'ancienne Engannim. C'est un beau tell vert toujours encore appelé Dothan, et au pied méridional duquel jaillit une source. C'était un endroit excellent pour faire paître les troupeaux. La fertilité en était admirable. Il y a peu d'années seulement, c'était un véritable verger, planté de citroniers, d'orangers et de grenadiers ; ils ont été détruits par les troupes du kaïmakan de Naplouse, lors de la prise d'Arrabeh. A travers la plaine, une route va du nord-est vers Ramleh et l'Egypte.

18. — *Cogitaverunt illum occidere.* La suite toutefois montre que ni Ruben ni peut-être Juda ne prirent part à ce complot.

20. — *Et mittamus in cisternam veterem.* Au lieu de : « in cisternam veterem », il y a simplement dans l'hébreu : « dans une des fosses » ou citernes, à savoir, qui se trouvent ici. Voy. la note sur le verset 22.

21. *Nitebatur liberare eum de manibus eorum.* Le sens exact de l'hébreu est : « et il le délivra de leurs mains ». Il l'en délivra en ce qu'il les empêcha de le tuer. Mais son but, comme on le voit par le verset suivant, était de l'en délivrer tout à fait, de manière à le rendre à son père.

22. — *Non interficiatis animam ejus*... D'après l'hébreu : « Nous ne le frapperons pas dans son âme », proprement, quant à son âme, nous ne lui ôterons pas violemment la vie. « Ruben donc leur dit : Ne répandez pas de sang : jetez-le à cette citerne qui est dans le désert, et ne jetez pas la main sur

désert et conservez vos mains innocentes. Or il disait cela parce qu'il voulait l'arracher de leurs mains et le rendre à son père.

23. Aussitôt donc que Joseph fut arrivé près de ses frères, ils le dépouillèrent de sa longue tunique de plusieurs couleurs,

24. Et le jetèrent dans une vieille citerne qui n'avait pas d'eau.

25. Et s'asseyant pour manger du pain, ils virent des voyageurs Ismaé-

in solitudine, manusque vestras servate innoxias : hoc autem dicebat, volens eripere eum de manibus eorum, et reddere patri suo.

23. Confestim igitur ut pervenit ad fratres suos, nudaverunt eum tunica talari et polymita :

24. Miseruntque eum in cisternam veterem quæ non habebat aquam.

25. Et sedentes ut comederent panem, viderunt Ismaelitas viatores ve-

---

lui » : ce qu'il disait « afin de le délivrer de leurs mains pour le rendre à son père ». En s'exprimant à la première personne : « Nous ne le frapperons pas », Ruben, afin que la proposition qu'il va faire à ses frères ne puisse pas leur être suspecte, veut avoir l'air de s'associer à leur pensée, de partager leurs dispositions envers Joseph; seulement il ne veut pas que, pour s'en défaire, ils trempent leurs mains dans son sang, mais qu'ils se contentent de le jeter dans une fosse ou citerne du désert, où il ne pourra éviter de mourir de faim. Par là leur but sera également obtenu, mais d'une manière moins odieuse. Il y avait, en effet, dans cette manière de s'en défaire quelque chose de moins cruel et de moins révoltant en apparence que de le faire périr en répandant son sang. Quoique la proposition de Ruben n'eût pour but que de sauver Joseph, il fallait néanmoins, pour le succès de son stratagème, qu'il s'exprimât de manière à faire croire à ses frères que son intention était de le laisser en effet périr dans la citerne. On voit encore aujourd'hui à Dothain de nombreuses citernes taillées dans le roc, et comme elles ont dit M. Anderson, « la forme d'une bouteille, avec un orifice étroit, il était impossible à celui qui y était emprisonné d'en sortir, à moins qu'on ne lui portât secours » (*The Surv. of Palest.*, dans *The Recov. of Jerus.*, p. 463).

24. — ***Miseruntque eum in cisternam veterem...*** A la lettre dans l'hébreu : « Et ils le prirent et le jetèrent dans la citerne; et la citerne était vide, il n'y avait pas d'eau », circonstance qui explique comment Joseph put y rester quelque temps sans périr. Beaucoup de puits et de citernes de la Palestine sont à sec pendant l'été, d'où vient que le mot בּוֹר, *puits* ou *citerne*, a souvent le sens de *prison* dans les langues orientales. Il y reste cependant presque toujours un peu de boue et beaucoup d'humidité, ce qui en rend le séjour très pénible et très malsain. On peut se figurer les prières et les larmes de la pauvre victime, quoique l'Ecriture n'en fasse pas mention ici : après de longues années, comme nous le verrons plus bas, ch. XLI, 21, le souvenir en vivra encore comme un cruel reproche dans la mémoire de ses frères.

25. — ***Et sedentes ut comederent panem.*** Ils s'assirent pour prendre leur repas, comme si rien ne fût arrivé. Toutefois, malgré cette insensibilité apparente, l'agitation de leur âme semble se trahir dans celle de leurs regards, qui aperçoivent déjà de loin les Ismaélites. — *Viderunt Ismaelitas viatores venire de Galaad.* Cette caravane, comme le montre la seconde relation de Robinson, avait passé le Jourdain près de Beisan, et suivait la grande route qui de là conduit à Ramleh et en Egypte en traversant la plaine où se trouve Dothain. C'est celle que suivent encore aujourd'hui les descendants de ces Ismaélites, qui continuent le même commerce. — *Portantes aromata, et resinam, et stacten.* D'après Knobel, Delitzsch, Keil, etc., l'hébreu נְכֹאת, traduit dans la Vulgate par « aromata », est la *gomme de tragacanthe*, et cette signification est préférable à celle d'*aromates* ou *parfums* en général que lui donne la Vulgate avec d'autres anciennes versions, d'autant plus que les Arabes appellent encore *nacaat* la gomme ou résine qui découle de la tragacanthe. Celle de στύραξ, *styrax*, qui lui est attribuée par Aquila, outre qu'elle n'a aucun fondement assignable, est encore rendue invraisemblable par cette circonstance, qu'il y a déjà pour la gomme de *storax* le mot נָטָף. La tragacanthe est un arbrisseau épineux, qui croît en Perse, en Syrie, en Arménie, en Grèce, etc. Il en découle naturellement ou par incision, en manière de filets ou de bandes plus ou moins longues, roulées et repliées ou en grumeaux, un suc gommeux, blanc ou gris, luisant, léger, n'ayant ni goût, ni odeur, qu'on appelle

nire de Galaad, et camelos eorum portantes aromata, et resinam, et stacten, in Æyptum.

26. Dixit ergo Judas fratribus suis : Quid nobis prodest si occiderimus fratrem nostrum, et celaverimus sanguinem ipsius ?

27. Melius est ut venundetur Ismaelitis, et manus nostræ non polluantur ; frater enim et caro nostra est. Acquieverunt fratres sermonibus illius.

lites et leurs chameaux, venant de Galaad, et portant en Égypte des aromates, de la résine et de la myrrhe.

26. Juda dit donc à ses frères : Que nous servira d'avoir tué notre frère et d'avoir caché son sang ?

27. Il vaut mieux qu'il soit vendu aux Ismaélites et que nos mains ne soient pas souillées ; car il est notre frère et notre chair. Ses frères acquiescèrent à ses paroles ;

---

vulgairement gomme adraganthe, et qui sert à différents usages. צרי, que la Vulgate et les Septante traduisent par « résine », est le *baume*. « Il était autrefois très abondant en Palestine, quoiqu'on ne l'y trouve plus aujourd'hui. Le baume de Galaad surtout était célèbre. L'arbre qui le produit se rencontre encore dans quelques parties de l'Arabie et de l'Afrique. Il atteint rarement plus de quinze pieds de haut. Ses branches ne sont point serrées, et son feuillage est rare. On obtient le baume au moyen d'incisions qu'on pratique dans l'écorce, comme on le fait pour obtenir plus abondamment la résine des pins. On le retire aussi des baies vertes ou mûres » (M. Vigouroux, *La Bible*, etc. t. II, p. 16). לט, la « stacte » de la Vulgate est le *ladanum* (en arabe *ladan*, en grec λήδανον), substance résineuse d'un gris noirâtre, d'une odeur agréable et d'un goût âcre, balsamique, qu'on recueille sur le ciste, joli arbrisseau dont la fleur est assez semblable à la rose, et qui conserve sa verdure pendant l'hiver. Cette résine était très précieuse du temps de Pline, de Théophraste, etc. Les dames grecques et circassiennes portent souvent à la main des boules de ladanum mêlé avec de l'ambre et du mastic en larmes et s'en servent pour les flairer . c'est un parfum agréable et utile contre l'air pestilentiel. Voy. Winer, *Bibl. Realwœrterb.*, au mot *ladanum* ; M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 16. — « Nous retrouvons en Égypte, dit M. Vigouroux, les trois espèces de gommes odoriférantes que portaient les trafiquants madianites. Chaque temple égyptien avait son laboratoire, son droguiste et son préparateur. M. Ebers a lu dans les inscriptions du laboratoire du temple d'Edfou le nom des deux premières substances dont nous venons de parler, et ce nom est probablement emprunté aux langues sémitiques. Parmi les aromates dont était composé le célèbre parfum dont les auteurs classiques nous ont conservé le nom, le *kyphi* (κῦφι), en égyptien, *kuphni*, il entre comme ingrédient un produit végétal appelé *tara* : c'est le *tsori* hébreu (le צ, *ts*, sémitique s'est durci en *t* en égyptien). Un autre produit, joint au groupe *tara*, s'appelle *nekpat* : c'est le *nekhoth* (נכאת), avec l'introduction d'une labiale, *p*, dans le corps du mot. Le mot *lot* (לט) n'a pas été retrouvé ; mais on lit, dans les textes, des passages qui se rapportent en général aux parfums de Syrie... Les momies nous offrent d'ailleurs le ladanum, que les textes ne mentionnent pas d'une manière certaine. On l'a souvent retrouvé au fond des tombeaux, et son odeur a été remarquée parmi celles des parfums qui avaient servi à embaumer les cadavres. Le présent, sur ce point comme sur tant d'autres, confirme, dans la vallée du Nil, l'histoire du passé : c'est un fait curieux que les trois espèces de parfums que portaient les marchands madianites sont encore aujourd'hui un des principaux articles de commerce entre l'Orient et l'Égypte » (*Ibid.*, p. 17).

26. — *Quid nobis prodest si occiderimus...* Ruben avait voulu tout-à-fait soustraire Joseph à la vengeance de ses frères ; Juda veut à la vérité empêcher sa mort, moins peut-être par un reste d'amour fraternel qu'à cause de l'horreur que lui inspire l'idée d'un fratricide, mais c'est en s'en défaisant d'une autre manière, et en le réduisant à un état qui semble devoir rendre à jamais impossible l'accomplissement de ses songes. Lange interprète plus favorablement la pensée de Juda. Selon lui, dans l'ignorance où il est de l'intention de Ruben, et ne pouvant seul arracher Joseph à ses frères irrités, il propose de le vendre afin de lui sauver du moins la vie. Mais il n'y a rien dans ses paroles ni dans le récit qui indique une pareille pensée. Au reste, les expressions de Juda ont particulièrement trait au premier

28. Et lorsque les marchands madianites passèrent, ils le retirèrent de la citerne, et le vendirent vingt pièces

28. Et prætereuntibus Madianitis negotiatoribus, extrahentes eum de cisterna, vendiderunt eum Ismaelitis,

dessein de ses frères, qui d'ailleurs pouvaient encore y revenir.

28. — *Et prætereuntibus Madianitis negotiatoribus*... L'hébreu à la lettre : « Et des hommes madianites, marchands, passèrent ; et ils retirèrent et remontèrent Joseph de la citerne, et ils vendirent Joseph aux Ismaélites pour vingt pièces d'argent : et ils emmenèrent Joseph en Egypte ». Ces Madianites sont la caravane ismaélite ou arabe dont il vient d'être question, laquelle apparemment, lorsqu'elle se fut approchée, se trouva composée, en grande partie du moins, de Madianites. Les différents noms sous lesquels elle est désignée : *Ismaélites* aux versets 25, 27 et dans la seconde partie de celui-ci ; *Madianites* ici, et *Medanites* (dans le texte hébreu) au verset 36, n'indiquent pas, comme le prétendent les rationalistes, un mélange de différentes légendes, mais seulement que ces peuplades étaient souvent confondues l'une avec l'autre, ce qui doit d'autant moins surprendre que la ressemblance de leur genre de vie et l'instabilité de leur séjour, jointes à leur commune descendance d'Abraham (ci-dess. xvi, 15, et xxv, 2) les rendaient difficiles à distinguer aux étrangers, surtout lorsqu'elles paraissaient, ainsi qu'elles le font ici, non comme tribus, mais simplement comme marchands arabes. Selon Rosenmüller, les Ismaélites et les Madianites (et il faut en dire autant des Medanites) sont distingués comme le genre et l'espèce dans une même nation, à peu près comme le seraient les Français et les Lyonnais. En effet, les *Madianites*, qui, d'après la Genèse, xxv, 2, ne sont qu'une tribu congénère des tribus ismaélites proprement dites, sont néanmoins expressément appelés *Ismaélites* dans le livre des Juges, viii, 24 ; d'où résulte que le nom d'Ismaélite, comme étant celui des Abrahamides les plus nombreux et les plus puissants établis en Arabie, est devenu une appellation générale des tribus du désert autrement nommées Arabes ou Bédouins (de *badu*, « désert »). Aujourd'hui encore tous les Arabes se disent fils d'Ismaël. Que les descendants d'Abraham formassent déjà en ce temps-là des peuplades faisant le commerce avec l'Egypte, c'est ce dont on ne sera pas étonné, si on considère qu'il y avait plus de cent cinquante ans qu'Ismaël avait été renvoyé de la maison paternelle, et que depuis la mort d'Abraham il s'en était écoulé près de quatre-vingts, espace de temps suffisant pour que le fils d'Agar et ceux de Cétura eussent déjà pu croître en tribus plus ou moins considérables. — Dans cette phrase : « et ils retirèrent et remontèrent Joseph de la citerne, et ils vendirent Joseph aux Ismaélites »... le sujet est les frères de Joseph, et non les « hommes madianites », comme le veut Knobel, qui prétend que c'est ici une autre tradition, dans laquelle les Ismaélites sont devenus des Madianites, et la vente de Joseph, honteuse pour les pères des tribus, a été changée par l'esprit national des Hébreux en un enlèvement par les Madianites. Selon le commentateur rationaliste, « le Jéhoviste a cru devoir conserver les deux traditions qu'il a trouvées ». La vérité est que, d'après son explication, le rédacteur de la Genèse aurait cru devoir, non pas conserver deux traditions différentes et incompatibles sur le même fait, mais prendre une moitié de l'un et une moitié de l'autre pour en former son récit, c'est-à-dire, pour en faire l'amalgame le plus incohérent, le plus contradictoire et le plus inintelligible qui soit possible. Un pareil *procédé* ne serait, certes, pas seulement *singulier*, comme le qualifie trop indulgemment Knobel, mais ridicule et absurde, et il étonnerait à bon droit chez le plus imbécile de tous les hommes qui aient jamais tenu une plume ; à plus forte raison le bon sens et l'équité ne permettraient-ils de l'imputer à l'auteur d'une histoire telle que la Genèse, aussi sagement conduite que le plan en est beau, régulier et majestueux, qu'autant qu'il se rencontrerait chez lui des récits qui se refuseraient évidemment à toute autre explication. Or c'est, comme on l'a vu, ce qui est loin d'avoir lieu ici : Knobel reconnaît lui-même que les Madianites non seulement habitaient en partie, aussi bien que les Ismaélites, dans le voisinage du pays hébreu situé à l'est du Jourdain, mais sont même donnés, à l'endroit cité plus haut du livre des Juges, pour Ismaélites. Aussi Dillmann et Delitzsch, tout en rapportant aussi ce récit à différentes sources, reconnaissent-ils que, d'après le texte actuel, ce sont les frères de Joseph qui sont le sujet des verbes de la phrase, c'est-à-dire, que ce sont eux qui le retirèrent de la citerne et le vendirent. C'est à tort qu'on allègue contre l'unité du récit ce que Joseph dit plus bas, ch. xl, 15 *qu'il a été volé du pays des Hébreux*. On conçoit sans peine pourquoi Joseph, tout en ne disant rien que de très vrai, ne s'exprime pas plus clairement sur la manière dont il a été

viginti argenteis ; qui duxerunt eum in Ægyptum.

Sap. 10. 13.

d'argent aux Ismaélites, qui le menèrent en Égypte.

29. Reversusque Ruben ad cisternam, non invenit puerum.

29. Ruben étant retourné à la citerne ne trouva plus l'enfant.

30. Et scissis vestibus pergens ad fratres suos, ait : Puer non comparet, et ego quo ibo ?

30. Il déchira ses vêtements, et allant à ses frères, il leur dit : L'enfant ne paraît plus, et moi où irai-je ?

31. Tulerunt autem tunicam ejus, et in sanguine hœdi quem occiderant, tinxerunt ;

31. Or ils prirent sa tunique et la trempèrent dans le sang d'un chevreau qu'ils avaient tué,

32. Mittentes qui ferrent ad patrem, et dicerent : Hanc invenimus ; vide utrum tunica filii tui sit, an non.

32. Et l'envoyèrent à son père, chargeant ceux qui la portaient de lui dire : Nous l'avons trouvée ; vois si c'est la tunique de ton fils ou non.

33. Quam cum agnovisset pater, ait : Tunica filii mei est, fera pessima comedit eum, bestia devoravit Joseph.

33. Le père, l'ayant reconnue, s'écria : C'est la tunique de mon fils ! Une bête cruelle l'a déchiré ! une bête féroce a dévoré Joseph !

34. Scissisque vestibus, indutus est cilicio, lugens filium suum multo tempore.

34. Et il déchira ses vêtements et se revêtit d'un cilice, et il pleura son fils très longtemps.

35. Congregatis autem cunctis liberis ejus ut lenirent dolorem patris,

35. Tous ses enfants se réunirent pour adoucir sa douleur ; mais il ne

---

emmene en Egypte ; devait-il faire connaître aux Egyptiens le crime de ses frères ? — Par les « vingt pièces d'argent » pour lesquelles Joseph fut vendu, il faut entendre vingt sicles. Le prix moyen d'un esclave, dans l'Exode, XXI, 32, est de trente sicles : mais les Ismaélites voulaient naturellement gagner dans leur trafic, et pour les frères de Joseph, le grand point était de se défaire de lui.

29. — *Reversusque Ruben ad cisternam...* Il résulte de là que Ruben n'était pas présent lorsque Joseph fut vendu. Son absence s'explique facilement par la disposition d'âme où il se trouvait, et par des préoccupations qui ne lui permettaient guère de prendre part au repas de ses frères ; peut-être rêvait-il dans la solitude aux moyens de délivrer Joseph.

30. — *Et scissis vestibus*. Cet usage a été dans l'origine l'expression naturelle d'un vif sentiment de douleur, du déchirement de l'âme. Dans l'hébreu, ces mots font encore partie du verset précédent. — *Et ego quo ibo?* de quel côté me tournerai-je ? quel part prendrai-je ? Ce n'est pas seulement parce que, comme l'aîné, il est plus particulièrement responsable pour son jeune frère qu'il parle ainsi, mais encore et surtout parce qu'il sent vivement tout à la fois et l'infortune de Joseph et la désolation que sa perte causera à son malheureux père.

33. — *Bestia devoravit Joseph.* A la lettre d'après l'hébreu : « profecto discerptus est Joseph » ! L'expression : « טָרֹף טֹרַף », proprement : quant à « déchirer, déchiré a été Joseph », marque une entière certitude.

34. — *Indutus est cilicio.* L'hébreu : « et il mit un sac sur ses reins ». C'était un habit grossier de deuil, fait de poil de chèvre ou de chameau, et ainsi appelé parce qu'il était étroit et avait à peu près la forme d'un sac. — *Lugens filium suum multo tempore.* On peut dire qu'il le pleura jusqu'à ce qu'il apprit qu'il était encore en vie.

35. — *Congregatis autem cunctis liberis ejus...* A la lettre dans l'hébreu : « Et tous ses fils et toutes ses filles se levèrent pour le consoler, et il refusa de se consoler ». On a conclu avec assez de vraisemblance de cette mention des filles de Jacob qu'il en avait encore d'autres que Dina, quoique ce nom puisse être aussi donné à ses belles-filles. Quelle consolation ses fils auraient-ils été capables de lui procurer, eux qui étaient réduits à couvrir par le mensonge et l'hypocrisie le crime par lequel ils l'avaient plongé dans cette douleur, sans que Ruben lui-même, quoiqu'il n'y eût pas trempé, eût le cou-

voulut pas recevoir de consolation et il dit : Je descendrai en pleurant vers mon fils dans les enfers. Et pendant qu'il persévérait dans ses larmes,

36. Les Madianites vendirent Joseph en Égypte à Putiphar, eunuque de Pharaon et chef des soldats.

noluit consolationem accipere, sed ait : Descendam ad filium meum lugens in infernum. Et illo perseverante in fletu,

36. Madianitæ vendiderunt Joseph in Ægypto Putiphari, eunucho Pharaonis, magistro militum.

---

rage de lui faire connaître la vérité? — *Descendam ad filium meum lugens in infernum.* Dans l'hébreu, ces mots sont précédés de כִּי, *car.* Ce mot est ici elliptique, pour : N'essayez pas de me consoler : « car je descendrai en deuil vers mon fils au sheol » ; c'est-à-dire, mon deuil ne finira que quand j'aurai rejoint mon fils dans le séjour des morts. La douleur qu'éprouvait Jacob de se voir privé du plus cher de ses fils par un accident si tragique était encore accrue, sans nul doute, par les reproches qu'il se faisait de l'avoir exposé lui-même à de pareils dangers. שְׁאוֹל SHEOL, que la Vulgate rend par « infernus » et les Septante par Ἅδης, désigne toujours le lieu où se réunissent les âmes après la mort, et jamais le *tombeau,* signification d'autant moins admissible ici que Jacob croit que Joseph a été dévoré par une bête féroce, et par conséquent n'a pas reçu la sépulture. C'est maintenant, du reste, le sentiment général des savants, même rationalistes. Voy. M. Vigouroux, *la Bible,* etc., t. III, p. 161 et suiv. On dérive ordinairement aujourd'hui ce mot de שׁאל pris comme équivalent de שׁעל, *s'enfoncer, être profond, creux,* ce qui en ferait l'analogue du latin *inferi, enfers ;* cependant Keil s'en tient encore à l'ancienne étymologie et le rapporte à שָׁאַל entendu dans le sens de *demander, exiger,* parce que le *sheol* réclame inexorablement tous les hommes comme sa proie, et c'est en effet la plus naturelle et celle à laquelle font allusion des passages tels que Prov. XXX, 15 et suiv. ; Is. V, 14 ; Hebr. II, 5.

36. — *Madianitæ,* dans l'hébreu : « les Médanites », c'est-à-dire les descendants de *Medan* ou *Madan,* fils d'Abraham et de Cétura, *vendiderunt Joseph in Ægypto.* Il y avait beaucoup d'esclaves en Egypte ; on en voit de tout sexe et de toute couleur représentés sur les monuments. « Les Egyptiens, dit M. Chabas, semblent n'avoir jamais eu assez de domestiques pour les servir : nègres, Bédouins, Syriens, Arabes, Libyens, insulaires de la Méditerranée, Etrusques et Grecs de l'Asie Mineure se rencontraient dans les ateliers de Ramsès III » (*Recherch. pour servir à l'hist. de la* XIX*e* *dynast.*, etc., p. 62). Les esclaves originaires de la Palestine et de la Syrie étaient particulièrement appréciés en Egypte, comme ils le furent plus tard en Grèce et à Rome, où les mots *Syrus* et *Syra,* indiquant leur origine, sont si fréquents, particulièrement dans les auteurs comiques. « Ce n'était point seulement d'aromates et de baume, dit M. Soury, qu'étaient chargées les caravanes qui traversaient la Palestine pour se rendre en Egypte ; elles importaient aussi, pour les bazars de Memphis ou de Thèbes, des esclaves de choix, des sujets rares, véritables objets de luxe. Dans les rues populeuses des villes, des syriens et des nègres couraient devant les chars de riches bourgeois vêtus de lin, une canne d'or ou un fouet à la main, guidant eux-mêmes leurs attelages de chevaux » (cité par M. Vigouroux, *La Bible,* etc, t. II, p. 20). « Nous trouvons donc encore ici, pouvons-nous conclure avec M. Ebers, confirmée l'exactitude de tous les détails que nous fournit la Bible sur Joseph » (*Ægypt. u. d. Bücher Mos.,* t. I, p. 295). — *Putiphari.* Le nom de « Putiphar » ou « Potiphar » était commun en Egypte. Sa forme égyptienne, d'après Champollion, qui l'a découvert dans le papyrus Cailliaud, est *Pétépré* ou *Pétéphré,* comme il est aussi transcrit par les Septante (Πετεφρῆ ou Πετεφρῆς) et par la version copte de la Genèse. Il signifie *donné* ou *consacré à Phra,* ou au dieu Soleil. — *Eunucho Pharaonis.* « On a nié l'existence des eunuques en Egypte, bien à tort ; car on les rencontre partout en Orient et dès la plus haute antiquité. La Bible seule contient une loi contre la pratique barbare qui les multipliait alors en tous lieux. Une vieille légende en attribue l'invention à la fabuleuse Sémiramis, qui voulut ainsi n'avoir autour d'elle que des hommes sans barbe et à voix aiguë. Ce qui est certain, c'est que les plus anciens monuments de l'Assyrie représentent des eunuques en grand nombre et occupant les plus hautes positions officielles. On les voit combattre sur des chariots ou à cheval comme généraux et commandants de troupes, recevoir les prisonniers et les têtes des morts après la bataille. On en remarque toujours dans le cortège royal : ils jouent un

rôle important dans les cérémonies religieuses, où ils paraissent avec les insignes d'un caractère sacré. Ils semblent avoir joui dès lors de la plus grande influence et occupé les mêmes postes importants qu'ils ont occupés depuis l'ère chrétienne en Perse et chez les Turcs... Les eunuques se rencontraient en Egypte comme en Assyrie. Il est aisé de les reconnaître sur les monuments figurés, où ils se distinguent par les mêmes caractères que sur les bas-reliefs ninivites : absence de barbe, développement de la poitrine, obésité qui contraste avec la maigreur ordinaire de l'Egyptien, couleur particulière de la peau, qui tient le milieu entre la couleur rouge des hommes et la couleur jaune clair des femmes... On s'accorde généralement à reconnaître qu'il ne faut pas prendre dans son sens rigoureux le mot eunuque appliqué, par la Genèse, à Putiphar, qui était marié, et au grand panetier, ainsi qu'au grand échanson, qui l'était probablement aussi. Il est possible en effet que les Hébreux, originaires de la Chaldée, aient donné par habitude le nom d'eunuques à tous les grands officiers de la cour, selon la dénomination usitée dans la région de l'Euphrate et du Tigre. Dans tous les temps et dans tous les pays, il y a eu des noms de dignité qu'il ne faut pas entendre selon leur sens étymologique. Les grands connétables étaient chez nous de grands dignitaires du royaume, quoiqu'ils ne s'occupassent plus des écuries royales, *comites stabuli*. Les Septante ont traduit une fois le mot hébreu *saris* par *dynastes*, les Targumistes l'interprètent presque toujours par *chef*, et Winer a adopté leur sentiment. Ce mot paraît donc être simplement synonyme de courtisan ou d'officier de la cour. Il n'est cependant pas absolument certain qu'on ne doive pas prendre le mot *saris* du texte hébreu dans son sens ordinaire. Il y a aujourd'hui des eunuques qui possèdent un harem en propre, comme l'attestent les voyageurs. Les auteurs anciens témoignent de la même chose pour ceux d'autrefois (apud Gesen., *Thes. ling. hebr.*, p. 973), et nous avons du fait du mariage de ces infortunés une preuve que personne n'a encore remarquée jusqu'ici, dans un papyrus égyptien contemporain de Moïse, le *Roman des deux frères*, dont nous parlerons bientôt, et dans lequel il est raconté que, quoique Bitaou fût devenu eunuque, le dieu Nûm lui donna une compagne. Les *sarisim* pouvaient se rencontrer à la cour ; car, bien que la monogamie fût la règle générale en Egypte, les pharaons avaient cependant souvent plusieurs épouses. Les bas-reliefs du palais de Médinet-Abou représentent un harem » (M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 24 et suiv.). — *Magistro militum*. C'est ainsi que la Vulgate rend l'hébreu שַׂר הַטַּבָּחִים, qui d'après Knobel, Dillmann, Delitzsch, Keil, etc., signifie « prince des trabans », ou des exécuteurs ; autrement, capitaine des gardes du corps, qui avaient en même temps à exécuter les sentences prononcées par le roi. Cette charge répond à celle du *nasakschi baschi* des Persans et du *capi agassi* ou *kapidschi baschi* des Turcs. C'était aussi sous la surveillance du prince des trabans qu'était la prison d'Etat (ci-apr. XL, 3 ; XLI, 10). M. Vigouroux pense que ces trabans étaient les *Madjaïu*, sur lesquels on peut voir l'Exode, I, 11, note. Quoi qu'il en soit, le maître de Joseph était certainement un des grands officiers de la cour.

CHAPITRE XXXVIII

Deux des fils de Juda frappés de mort, ✡✡. 1-10. — Inceste de Juda avec Thamar, ✡✡, 11-30.

1. En ce temps-là Juda, s'éloignant de ses frères, vint chez un homme d'Odollan nommé Hiras.

1. Eodem tempore descendens Judas a fratribus suis, divertit ad virum Odollamitem, nomine Hiram.

Le récit suivant a pour but de faire connaître l'origine des trois principales familles de la tribu de Juda. Comme l'indication chronologique du verset 1 : « en ce temps-là », n'oblige pas de mettre le mariage de Juda après la vente de Joseph, beaucoup de commentateurs, à la suite de saint Augustin, *Quæst.* CXXVIII *in Genes.*, ont cru devoir le reporter quelques années plus haut, à cause de la difficulté de faire tenir dans le petit espace qui s'étend depuis cette vente jusqu'au départ de Jacob pour l'Egypte tous les faits qu'il faudrait y placer. Mais une circonstance qui rend cette hypothèse tout à fait invraisemblable, sinon impossible, c'est qu'au temps où Joseph fut vendu, Juda vivait encore avec ses frères et n'avait pas encore fondé de maison particulière, tandis qu'à l'époque de son mariage il était déjà établi à Odollam, où il paraît avoir demeuré jusqu'à la naissance des jumeaux de Thamar. Cet expédient n'est pas non plus nécessaire : les vingt-trois ans qui s'écoulèrent depuis que Joseph avait été conduit en Egypte jusqu'à ce que Jacob y descendit avec sa famille offrent en réalité un espace suffisant pour tous les événements racontés dans ce chapitre. Dans la supposition que Juda, qui lors de la vente de Joseph était âgé de vingt ans, puisqu'il en avait trois de plus que lui, se soit rendu peu de temps après à Odollam et n'ait pas tardé à s'y marier, ses trois fils pouvaient déjà lui être nés quatre à cinq ans après l'éloignement de Joseph. Qu'il ait donné au premier, que nous supposerons né environ un an et demi après que Joseph eut été vendu, Thamar pour femme un peu de bonne heure, comme serait lorsqu'il le vit âgé d'environ quinze ans, et un an plus tard au second, la mort de celui-ci tombera encore cinq années entières avant le départ de Jacob pour l'Egypte, de sorte qu'il nous restera tout le temps nécessaire pour y placer tant l'inceste de Juda avec Thamar et la naissance de ses deux jumeaux que son double voyage en Egypte avec ses frères pour y acheter du blé. Quant à la difficulté résultant de ce que, d'après le chapitre XLVI, 12, Pharès, fils de Juda, semble avoir déjà eu deux fils lorsque Jacob se rendit en Egypte, chose tout à fait inconcevable, ce n'est pas en reculant de quelques années le mariage de Juda qu'on gagnera assez de temps pour la faire disparaître. Comme l'ont déjà très bien vu plusieurs anciens commentateurs, tels que Pererius, Cornelius a Lapide, D. Calmet, si les fils de Pharès sont mentionnés dans le dénombrement de ceux qui allèrent en Egypte avec Jacob, ce n'est pas qu'ils fussent nés à cette époque, mais parce qu'ils naquirent pendant les dix-sept ans que Jacob vécut encore dans ce pays. Comparez, du reste, ci-après, XLVI, 8 et suiv. Voy. Keil.

2. *Mariage de Juda; deux de ses fils sont frappés de mort à cause de leur perversité*, XXXVIII, 1-10.

1. — *Eodem tempore descendens Judas...* L'hébreu : « Et il advint en ce temps-là », vers le temps où Joseph fut vendu, mais seulement après cet événement, « que Juda descendit d'avec ses frères », les quitta, pour se rendre d'Hébron ou de la montagne, où il était avec eux, dans la partie basse du pays. Ce qui s'était passé à Dothain fut peut-être pour sa part dans cette détermination de Juda. — *Divertit ad virum Odollamitem* : « et il s'écarta jusque vers un homme d'Odollam » ou « Adullam ». Keil, sous-entendant אָהֳלוֹ, *sa tente*, après וַיֵּט, traduit : « et il tendit sa tente jusque... », à quoi Dillmann oppose qu'ailleurs, lorsque le verbe est pris dans cette acception, le substantif ne se sous-entend pas, et que עַד, *jusque*, n'est pas suivi d'un nom de lieu. C'est aussi l'avis auquel est revenu Delitzsch, qui avait d'abord donné la même explication que Keil. « Odollam » ou « Hadullam » était situé dans la plaine de Juda (Jos. XV, 35, 54), vraisemblablement à *Aidelmiyeh*, au nord-ouest d'Hébron.

2. Viditque ibi filiam hominis Chananæi, vocabulo Sue ; et accepta uxore, ingressus est ad eam.

I. Paral. 2. 3.

3. Quæ concepit, et peperit filium, et vocavit nomen ejus Her.

4. Rursumque concepto fœtu, natum filium vocavit Onan.

Num. 26. 19.

5. Tertium quoque peperit ; quem appellavit Sela ; quo nato, parere ultra cessavit.

6. Dedit autem Judas uxorem primogenito suo Her, nomine Thamar.

7. Fuit quoque Her primogenitus Judæ, nequam in conspectu Domini ; et ab eo occisus est.

Num. 26. 19.

8. Dixit ergo Judas ad Onan filium suum : Ingredere ad uxorem fratris tui, et sociare illi, ut suscites semen fratri tuo.

9. Ille sciens non sibi nasci filios, introiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur.

2. Et il vit là la fille d'un homme de Chanaan nommé Sué ; et l'ayant prise pour femme, il s'approcha d'elle.

3. Elle conçut et enfanta un fils, et l'appela du nom de Her.

4. Elle conçut de nouveau, et il lui naquit un fils qu'elle appela Onan.

5. Elle enfanta un troisième fils qu'elle appela Séla. Lorsqu'il fut né elle cessa d'enfanter.

6. Or Juda donna à Her son premier-né une épouse nommée Thamar.

7. Mais Her, premier-né de Judas, fut méchant devant le Seigneur, qui le fit mourir.

8. Juda dit alors à Onan son fils : Approche-toi de la femme de ton frère et unis-toi à elle, pour susciter une postérité à ton frère.

9. Onan, sachant que les fils qui naîtraient ne seraient pas à lui, en s'approchant de la femme de son frère se corrompait contre terre, pour qu'il ne naquît pas d'enfants du nom de son frère.

---

2. — *Et accepta uxore.* Ce mariage de Juda montre combien la maison de Jacob, si elle fût restée dans la terre de Chanaan pendant tout le temps qu'il lui fallait encore pour devenir un peuple, eût été exposée à se mêler avec les habitants de ce pays et à subir leur pernicieuse influence, au grand danger de sa divine vocation.

5. — *Quo nato, parere ultro cessavit.* Le sens de l'hébreu est : « et il était à Kezib lorsqu'elle l'enfanta ». L'historien fait cette remarque afin que la famille issue de Séla connaisse le lieu de son origine. Il eût été inutile d'en faire une pareille au sujet de ses deux frères, qui n'avaient pas laissé de postérité. Kezib est identique à Akhzib, Jos. xv, 44 ; Mich. I, 14, qui se trouvait dans la partie méridionale de la plaine de Juda.

6. — *Nomine Thamar.* « Thamar » ou « Tamar », *palmier*, comme nom de femme, est l'image d'une taille svelte et d'une beauté imposante. L'origine de Thamar n'est pas indiquée ; mais il y a tout lieu de croire que c'était une Chananéenne.

8. — *Et sociare illi.* וְיַבֵּם אֹתָהּ, « et épouse-la comme beau-frère ». C'était chez les Hébreux une ancienne coutume, venue peut-être de la Chaldée, et qui se retrouve sous différentes formes chez les Indiens, les Perses et autres peuples de l'Asie et de l'Afrique, d'épouser la veuve de son frère mort sans enfants. Cette coutume, réduite aux limites compatibles avec la sainteté du mariage, a été maintenue par Moïse comme un devoir d'amour fraternel. C'est ce qu'on appelle la loi du lévirat. Voy. Deut. xxv, 5 et seq., et comp. Keil, *Bibl. Archæol.*, § 108 ; F. Benary, *De Hebræor. leviratu*, p. 31 et seq.

9. — *Non sibi nasci filios*... L'hébr. « semen. » Le premier-né seul, dans cette sorte de mariage, appartenait au défunt, portait son nom et recueillait sa succession ; les autres étaient à leur père naturel. L'action détestable d'Onan ne trahissait pas seulement le manque d'affection pour son frère mort, joint à un bas motif d'intérêt : c'était encore un crime contre l'ordre divinement établi et la fin du

10. C'est pourquoi le Seigneur le frappa, parce qu'il faisait une action détestable.

11. Juda dit alors à Thamar sa belle-fille : Demeure veuve dans la maison de ton père, jusqu'à ce que Séla mon fils soit devenu grand. Car il craignait qu'il ne mourût comme ses frères. Elle s'en alla et habita dans la maison de son père.

12. Or beaucoup de jours s'étant écoulés, la fille de Sué, femme de Juda, mourut. Après le deuil, Juda s'étant consolé, monta vers les tondeurs de ses brebis, à Thamnas, avec Hiras d'Odollam, pasteur des troupeaux.

13. Et on annonça à Thamar que son beau-père montait à Thamnas pour tondre les brebis.

14. Elle déposa ses habits de veuve

10. Et idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.

11. Quamobrem dixit Judas Thamar nurui suæ : Esto vidua in domo patris tui, donec crescat Sela filius meus ; timebat enim ne et ipse moreretur, sicut fratres ejus. Quæ abiit, et habitavit in domo patris sui.

12. Evolutis autem multis diebus, mortua est filia Sue uxor Judæ ; qui post luctum consolatione suscepta, ascendebat ad tonsores ovium suarum, ipse et Hiras opilio gregis Odollamites, in Thamnas.

13. Nuntiatumque est Thamar, quod socer illius ascenderet in Thamnas ad tondendas oves.

14. Quæ depositis viduitatis vesti-

---

mariage. C'est proprement celui auquel Onan a donné son nom. Cfr saint François de Sales, *Introd. à la vie dévote*, IIIe part., ch. XXXIX.

3. *Inceste de Juda avec Thamar*, ℣℣. 11-30.

11. — *Esto vidua in domo patris tui* C'était l'usage que les veuves se retiraient chez leur père (Lev. XXII, 13). — *Timebat enim ne et ipse moreretur...* Cette remarque donne assez à entendre que Juda, désolé de la mort de ses deux premiers fils, et pensant que Thamar en avait peut-être été l'occasion, n'avait pas réellement l'intention de la faire épouser au troisième, de peur qu'il n'eût encore le même sort. N'osant le lui déclarer ouvertement, il la congédie sous un honnête prétexte, espérant ou qu'elle se remariera ailleurs, ou qu'avec le temps il trouvera quelque moyen de s'en débarrasser d'une autre manière. Cfr Tob. III, 9. On ne peut pas conclure des paroles de Juda que Séla fût beaucoup plus jeune que ses deux frères.

12. — *Evolutis autem multis diebus.* Il s'écoula un long espace de temps sans que Juda se mît en devoir de remplir la promesse qu'il avait faite à sa bru. Il ne faut cependant pas l'entendre de plusieurs années, mais d'un espace beaucoup plus court, qu'il est du reste impossible de déterminer exactement. — *Qui post luctum consolatione suscepta...* L'hébreu dit simplement : « et Juda se consola, et il monta... » Lorsque, le temps de son deuil fut passé, il se rendit à Thamnas ou Timnah, où était son troupeau, pour la tonte des brebis. Il y a trois endroits de ce nom. Il s'agit ici de celui qui était situé sur la montagne de Juda, entre Socho et Bethsamès (Jos. XV, 57). Nous avons déjà vu que la tonte des brebis était pour les bergers une fête qu'ils célébraient par de grands festins : de là vient que Juda prend avec lui son ami Hiras ou Chirah, circonstance qui est remarquée en vue de ce qui suit. La traduction des Septante et de la Vulgate : ὁ ποιμὴν αὐτοῦ, *opilio gregis*, indique qu'ils ont lu רֹעֵהוּ, *son berger*, au lieu de רֵעֵהוּ, *son compagnon*, *son ami*, leçon des mosorètes, qui est sans doute la véritable.

14.— *Quæ, depositis viduitatis vestibus... quod ducit Thamnam.* D'après l'hébreu : « Et elle ôta les habits de sa viduité, et elle se couvrit d'un voile et s'enveloppa », ou « se déguisa », pour n'être pas reconnue, « et elle s'assit à la porte de Heynayim, qui « est sur le chemin de Timnah ». *Heynayim* est sans doute le même endroit que *Heynam* dans la plaine de Juda, Jos. XV, 34. — *Eo quod crevisset Sela...* Ce n'est pas un motif de volupté, mais le sentiment de son droit méconnu et le désir d'avoir des enfants qui la fit recourir à cet étrange expédient. Trompée par son beau-père, qui ne lui fait pas épouser Séla, comme il le devait et qu'il s'y était engagé; c'est à lui qu'elle s'adresse pour en avoir ce qu'elle a vainement espéré

nus, assumpsit theristrum ; et mutato habitu, sedit in bivio itineris, quod ducit Thamnam ; eo quod crevisset Sela, et non eum accepisset maritum.

15. Quam cum vidisset Judas, suspicatus est esse meretricem : operuerat enim vultum suum, ne agnosceretur.

16. Ingrediensque ad eam, ait : Dimitte me ut coeam tecum ; nesciebat enim quod nurus sua esset. Qua respondente : Quid dabis mihi ut fruaris concubitu meo ?

17. Dixit : Mittam tibi hœdum de gregibus. Rursumque illa dicente : Patiar quod vis, si dederis mihi arrhabonem, donec mittas quod polliceris.

18. Ait Judas : Quid tibi vis pro arrhabone dari ? Respondit : Annulum tuum, et armillam, et baculum quem manu tenes. Ad unum igitur coitum mulier concepit,

et prit un grand voile, et, ayant changé de vêtements, elle s'assit dans un carrefour du chemin qui mène à Thamnas, parce que Séla avait grandi et qu'elle ne l'avait pas reçu pour mari.

15. Lorsque Juda la vit, il supposa que c'était une courtisane ; car elle avait couvert son visage pour n'être pas reconnue.

16. Il alla vers elle et lui dit : Laisse-moi t'approcher ; car il ne savait pas que c'était sa belle-fille. Elle répondit : Que me donneras-tu pour jouir de mon approche ?

17. Il dit : Je t'enverrai un chevreau de mes troupeaux. Elle lui répartit : Je souffrirai ce que tu veux, si tu me donnes un gage, en attendant de m'envoyer ce que tu promets.

18. Juda lui dit : Que veux-tu que je te donne pour gage ? Elle répondit : Ton anneau et ton bracelet et le bâton que tu tiens à la main. Or d'une seule approche cette femme conçut.

---

d'un mariage légitime. Ces circonstances toutefois, en diminuant l'horreur de son action, ne sauraient la rendre innocente, quoique quelques Pères aient essayé de la justifier, puisqu'elle est essentiellement contraire à la loi naturelle. A plus forte raison ne peut-on pas excuser celle de Juda, quoique, à cause de l'ignorance où il était de la personne avec qui il péchait, il ne doive pas être regardé comme coupable d'inceste, mais de simple fornication.

15. — *Operuerat enim vultum suum.* Il paraît d'après cela que c'était l'usage des prostituées.

17. — *Patiar quod vis, si dederis mihi arrhabonem.* Ces mots : « patiar quod vis », ont été ajoutés par la Vulgate au texte hébreu, où est sous-entendu quelque chose de semblable, comme : je consens à ce que tu me demandes. עֵרָבוֹן se retrouve dans le grec ἀῤῥαβών, d'où il a passé dans le latin *arrhabo* et dans le français *arrhes*. L'égyptien l'avait aussi emprunté à l'hébreu.

18. — *Annulum tuum, et armillam, et baculum...* Le mot que la Vulgate rend par « armilla » est פְּתִיל, dont le véritable sens est *cordon*. Ce cordon était celui par lequel le sceau était suspendu au cou, quand il n'était pas attaché à l'anneau et porté à la main droite. Le sceau et le bâton étaient des objets de prix qui en Orient servaient d'ornements aux hommes. Hérodote, I, 195, nous apprend que chez les Babyloniens chacun portait un sceau et un bâton fait à la main, et que chacun de ces bâtons était surmonté d'une pomme, ou d'une rose, ou d'un lis, ou d'un aigle, ou de quelque autre figure. En Arabie, les habitants des villes portent encore aujourd'hui un sceau suspendu au cou avec un cordon. Les Nabathéens, voisins des Hébreux, portaient toujours un bâton fait d'une façon particulière, qui le distinguait de tous les autres. Il paraît par l'Ecriture que les Israélites avaient la même coutume. Moïse avait toujours son bâton. On mit dans le tabernacle le bâton d'Aaron et ceux des douze princes du peuple pour connaître la volonté de Dieu relativement au choix de ses prêtres, Num. XVII, 2. Cfr Winer, *Bibl. Realwœrterb.* aux mots *Siegel* et *Stock* ; Keil, *Bibl. Archæol.*, § 105. — *Ad unum igitur coitum mulier concepit.* A la lettre dans l'hébreu : « et il s'approcha d'elle, et elle conçut de lui », proprement : « pour lui ».

19. Elle se leva et s'en alla, et déposant le vêtement qu'elle avait pris, elle se revêtit de ses habits de veuve.

20. Or Juda envoya le chevreau par son pasteur d'Odollam pour recevoir le gage qu'il avait donné à la femme. Celui-ci ne l'ayant pas trouvée,

21. Interrogea les gens de l'endroit: Où est la femme qui était assise au carrefour? Tous lui répondirent: Il n'y a point eu en ce lieu de femme débauchée.

22. Il retourna à Juda et lui dit: Je ne l'ai pas trouvée; et même les hommes de cet endroit m'ont dit que jamais une prostituée ne s'y était assise.

23. Juda dit: Qu'elle garde ce qu'elle a. Certes elle ne peut pas nous accuser de mensonge: j'ai envoyé le chevreau que j'avais promis, et tu ne l'as pas trouvée.

24. Or voici qu'après trois mois on annonça cette nouvelle à Juda: Tha-

19. Et surgens abiit; depositoque habitu quem sumpserat, induta est viduitatis vestibus.

20. Misit autem Judas hœdum per pastorem suum Odollamitem, ut reciperet pignus quod dederat mulieri: qui cum non invenisset eam,

21. Interrogavit homines loci illius: Ubi est mulier quæ sedebat in bivio? Respondentibus cunctis: Non fuit in loco isto meretrix;

22. Reversus est ad Judam, et dixit ei: Nun inveni eam; sed et homines loci illius dixerunt mihi, nunquam sedisse ibi scortum.

23. Ait Judas: Habeat sibi, certe mendacii arguere nos non potest; ego misi hœdum quem promiseram, et tu non invenisti eam.

24. Ecce autem post tres menses nuntiaverunt Judæ, dicentes: Forni-

---

19. — *Depositoque habitu*, velo.

20. — *Per pastorem suum.* Il faudrait plutôt traduire: « par son compagnon », ou « son ami ». Voy. plus haut ỳ. 12.

21. — *Ubi est mulier quæ sedebat in bivio?* L'hébreu: « Où est cette hiérodule qui était à Heynayim sur le chemin »? L'hébreu קְדֵשָׁה, que nous rendons par « hiérodule », signifie proprement *consacrée*, savoir, à Astarté, la Vénus des Chananéens, pour se prostituer en son honneur. C'était vraisemblablement l'expression honorable par laquelle étaient désignées, dans la terre de Chanaan, les femmes de mauvaise vie. « On aurait de la peine à croire, dit D. Calmet, que la corruption et l'aveuglement pussent aller jusqu'à faire entrer les prostitutions les plus honteuses dans l'exercice de la religion, si toutes les histoires n'en faisaient foi. Ce crime était en honneur chez plusieurs peuples, comme les Egyptiens, les Babyloniens et les Corinthiens, dans l'île de Cypre et ailleurs. La corruption n'était pas moins grande dans toute la terre de Chanaan. Après les crimes de Sodome, on ne doit plus s'étonner de rien ». — *Respondentibus cunctis: Non fuit in loco isto meretrix,* hierodula. Thamar n'étant restée là que peu de temps n'avait pas été remarquée par eux.

22. — *Dixerunt mihi, nunquam...* Dans le texte, la réponse de ces hommes est rapportée en discours direct: « Il n'y a pas eu ici de hiérodule ».

23. — *Habeat sibi, certe mendacii nos arguere non potest.* Le véritable sens de l'hébreu est: « Qu'elle prenne cela pour elle », qu'elle le garde, à savoir, ce qu'elle a reçu en gage, « de peur que nous ne nous attirions le mépris », ou la moquerie. Juda craint que s'il fait encore des recherches, on ne vienne à apprendre ce qui s'est passé et qu'on ne se moque de lui, non pas seulement à cause de la vilaine action à laquelle il s'est laissé aller et dont on sent qu'il a honte, mais aussi, et peut-être plus encore à cause de la nature des objets abandonnés par lui comme gage entre les mains d'une femme de mauvaise vie, qui pouvait facilement en abuser, objets d'ailleurs dont il était toujours peu honorable à un homme de se dessaisir, et qui sans contredit valaient plus que le chevreau promis.

24. — *Et videtur uterus illius intumescere.* A la lettre dans l'hébreu: « et elle est enceinte de fornication ». — *Producite eam ut comburatur.* Juda prononce cette sentence en vertu de son autorité patriarcale. Thamar était considérée comme fiancée de Séla, et devait en conséquence être punie comme adultère. Moïse ne condamne l'épouse infidèle qu'à être lapidée, de sorte que la sentence de Juda est plus sévère que la loi postérieure,

cata est Thamar nurus tua, et videtur uterus illius intumescere. Dixitque Judas : Producite eam ut comburatur.

25. Quæ cum duceretur ad pœnam, misit ad socerum suum, dicens : De viro cujus hæc sunt, concepi ; cognosce cujus sit annulus, et armilla, et baculus.

26. Qui, agnitis muneribus, ait : Justior me est ; quia non tradidi eam Sela filio meo. Attamen ultra non cognovit eam.

27. Instante autem partu, apparuerunt gemini in utero; atque in ipsa effusione infantium, unus protulit manum, in qua obstetrix ligavit coccinum, dicens :

Matth. 1. 3.

28. Iste egredietur prior.

mar votre belle-fille est tombée en fornication, et son sein paraît s'enfler. Et Juda dit : Emmenez-la pour qu'elle soit brûlée.

25. Et pendant qu'on la menait au supplice, elle envoya vers son beau-père et lui fit dire : J'ai conçu de l'homme à qui sont ces gages ; reconnais à qui est cet anneau, ce bracelet, ce bâton.

26. Juda reconnut ce qu'il avait donné et dit : Elle est plus juste que moi : c'est parce que je ne l'ai pas donnée à Séla mon fils. Depuis lors cependant il ne la connut plus.

27. Mais l'enfantement étant proche, deux jumeaux apparurent dans son sein. Et dans la sortie des enfants, l'un présenta la main, à laquelle la sage-femme lia un ruban d'écarlate, disant :

28. Celui-ci sortira le premier.

---

sans qu'on puisse dire si la raison en est dans le droit patriarcal ou dans quelque autre cause. Nous trouvons encore ailleurs la peine du feu décernée par les lois anciennes contre les femmes adultères, ainsi que contre les filles qui déshonoraient la maison de leur père par leurs désordres. Mais c'était une cruauté barbare, en tout cas, de brûler Thamar dans l'état où elle était, sans attendre la naissance de son fruit.

25. — *Quæ cum duceretur ad pœnam.* La sentence de Juda allait donc s'exécuter sans rencontrer aucune opposition, pas même de la part du père de Thamar, chez qui elle demeurait, ce qui lui suppose, dans un pays étranger, une autorité qui ne s'explique que par le sentiment qu'il avait de sa force et la considération dont il jouissait. — *Armilla.* C'est le même mot que plus haut, v. 18, פתיל, *cordon,* avec la différence qu'ici il est au pluriel, ce qui vient de ce que ce cordon était multiple.

26. — *Qui, agnitis muneribus, ait.* Le mot « muneribus » n'est pas dans l'hébreu, mais simplement : « Et agnovit Judas et dixit ». — *Justior me est.* Juda sent maintenant qu'en condamnant Thamar il a prononcé sa propre condamnation, et qu'il est en réalité plus coupable que celle qu'il veut punir avec une si impitoyable rigueur. En effet, quoique le commerce criminel qu'il avait eu avec sa bru ne fût de son côté qu'un inceste matériel, puisqu'il ne la connaissait pas, tandis que du côté de Thamar c'était un inceste formel, il est vrai néanmoins que c'était lui qui, par sa conduite injuste à son égard, par les délais affectés qu'il avait mis à lui faire épouser son troisième fils, comme si elle eût été la cause de la mort des deux premiers, due uniquement à leur perversité, l'avait poussée ce crime. La première source du mal avait été sans doute son mariage avec une Chananéenne, mariage si peu en harmonie avec sa vocation patriarcale, et qui, dans ses fils Her et Onan, avait porté des fruits que Jéhovah, le Dieu de l'alliance, avait dû rejeter. Au reste, il répare ses torts, autant qu'il est en lui, par l'humble et généreuse franchise avec laquelle il les confesse et par la grâce qu'il accorde à Thamar ; et, parce qu'il s'est humilié, non seulement Dieu l'élève à la dignité de prince de la maison d'Israël, mais il bénit encore les fils nés de son péché avec sa bru.

27. — *Instante autem partu...* Les circonstances de la naissance des deux jumeaux parurent si remarquables que c'est à elles qu'ils durent leurs noms. Elles témoignent de l'importance qu'on attachait au droit d'aînesse. — *In qua obstetrix ligavit coccinum.* C'était, comme l'indique la suite, afin de le reconnaître comme l'aîné.

28. — *Iste egredietur prior.* Dans le texte, c'est le passage : « Iste egressus est prior ».

29. Mais il retira la main et l'autre sortit. Et la femme dit : Pourquoi est-ce pour toi que l'enveloppe a été divisée ? Et elle l'appela du nom de Pharès.

30. Son frère, qui avait à la main le ruban d'écarlate, sortit ensuite ; elle l'appela Zara.

29. Illo vero retrahente manum, egressus est alter; dixitque mulier : Quare divisa est propter te maceria ? et ob hanc causam vocavit nomen ejus Phares.

30. Postea egressus est frater ejus, in cujus manu erat coccinum; quem appellavit Zara.

I. Paral. 2. 4.

---

29. — *Quare divisa est propter te maceria ?* « Cur membranam qua operiebaris rupisti, ut prodires ante fr[atr]em tuum ? hoc est, cur ruptis secundinis prior egressus es, et antevertisti fratrem tuum ? ... Murus hic est membrana qua quasi muro infans in utero matris cingitur et involvitur, quaque perrupta egreditur. Hæc membrana vocatur secundinæ, eo quod infantem nascentem sequantur et ex utero emittantur. Hinc infans vocatus est *Phares*, id est, *divisio* vel *divisor*, aut *ruptor*, quia prior rupit et divisit secundinas, quasi murum sibi obstantem, ut prior nasceretur ». (Corn. a Lap.). Mais l'hébreu signifie, d'après Delitzsch, Dillmann et autres : « Comme tu as fait éruption pour toi », à ton avantage ! Cela, en effet, lui valait le droit d'aînesse, qui avait semblé devoir appartenir à son frère. — *Vocavit nomen ejus Phares,* id est, *eruptionem* seu *eruptorem.*

30. — *Quem appellavit Zara* ou *Zérach* id est *ortum*, quia prior visus erat oriturus Pharès, Zara et Séla sont les souches des trois principales familles de la tribu de Juda lors de la sortie d'Egypte (Num. XXVI, 20). Par Pharès, Thamar est devenue l'aïeule du premier et du second David. Avec quelle étonnante simplicité et naïveté sont peints les ancêtres du peuple d'Israël ! Il y a presque dans leurs portraits plus d'ombres que de lumière. L'amour-propre et l'ambition nationale n'y ont eu évidemment aucune part; il serait impossible d'y découvrir la trace d'un mythe idéalisant la réalité. Les pères des douze tribus ne nous apparaissent pas comme des demi-dieux ; on pourrait dire plutôt que, à part Joseph, ils ne dépassent guère le niveau du commun des mortels. Si leur histoire n'était qu'une légende sortie de l'imagination des Israélites, elle serait faite autrement.

CHAPITRE XXXIX

Faveur dont Joseph jouit chez Putiphar, ℣℣. 1-6. — Sollicité au crime et faussement accusé par sa femme, il est mis en prison, ℣℣. 7-23.

1. Igitur Joseph ductus est in Ægyptum, emitque eum Putiphar, eunuchus Pharaonis, princeps exercitus, vir Ægyptius, de manu Ismaelitarum a quibus perductus erat.

2. Fuitque Dominus cum eo, et erat vir in cunctis prospere agens. Habitavitque in domo domini sui,

3. Qui optime noverat Dominum esse cum eo, et omnia quæ gereret, ab eo dirigi in manu illius.

4. Invenitque Joseph gratiam coram domino suo, et ministrabat ei, a quo præpositus omnibus, gubernabat creditam sibi domum, et universa quæ ei tradita fuerant.

5. Benedixitque Dominus domui

1. Joseph fut donc conduit en Egypte, et un Égyptien, Putiphar, eunuque de Pharaon et chef de l'armée, l'acheta des mains des Ismaélites qui l'avaient amené.

2. Et le Seigneur fut avec lui, et il agissait en tout avec bonheur; et il habita dans la maison de son maître,

3. Qui savait très bien que le Seigneur était avec lui et que tout ce qu'il faisait était dirigé par lui entre ses mains.

4. Et Joseph trouva grâce devant son maître, et il le servait. Placé par lui à la tête de tous ses biens, il gouvernait la maison qui lui été confiée et tout ce qui était remis entre ses mains.

5. Et le Seigneur bénit la maison de

---

4. *Faveur dont Joseph jouit chez Putiphar,* XXXIX, 1-6.

1. — *Emitque eum Putiphar*... Voyez ci-dessus, XXXVII, 36.

2. — *Habitavitque in domo domini sui.* Les anciens avaient des esclaves qui servaient dans leurs maisons, et d'autres qui travaillaient à la campagne. Joseph était du nombre des premiers.

3. — *Qui optime noverat*... Plus exactement d'après l'hébreu : « Et son maître vit que Jéhovah était avec lui ». Il ne pouvait le savoir d'avance ; mais, témoin de la religion et de la piété de Joseph, il ne put s'empêcher d'attribuer ses heureux succès à la faveur et à la bénédiction de son Dieu.

4. — *A quo præpositus omnibus... quæ ei tradita fuerant.* L'hébreu à la lettre : « et il le préposa sur sa maison, et tout ce qui était à lui il le mit dans sa main » : il le fit intendant de sa maison et de tous ses biens. « Toutes les grandes familles égyptiennes, dit M. Vigouroux, plaçaient ainsi un esclave choisi au-dessus des autres ; nous verrons plus tard également un majordome dans le palais de Joseph, quand il sera devenu premier ministre (Gen. XXXIX, 1). Cette organisation de la société égyptienne est aussi ancienne que la civilisation du pays. Au milieu des scènes agricoles et pastorales qui sont peintes sur les tombeaux, on voit fréquemment l'intendant, un bâton ou la tablette à écrire à la main et le pinceau ou le calame à l'oreille, qui compte le nombre des gerbes ou les têtes de bétail... Les monuments publiés par Rosellini reproduisent un tableau où un intendant est figuré beaucoup plus grand que les serviteurs ordinaires. Ceux-ci portent les ornements et les biens de leur maître. Lui-même est appelé *mer-pa*, « chef de la maison ». C'est le titre que devait avoir Joseph dans la demeure de Putiphar. Un chef des travaux se nommait *mer ket,* un chef des troupeaux, *mer che-u.* L'intendant principal réunissait toutes les fonctions dans sa main et présidait à la fois, non seulement à l'intérieur de la maison, mais aussi aux travaux agricoles et champêtres » (*Ibid.*, p. 34).

5. — *Benedixitque Dominus... cunctam ejus substantiam.* La Vulgate abrège un peu le texte, dont voici la traduction littérale : « Et il advint, depuis qu'il l'eut préposé sur sa maison et sur tout ce qui était à lui, que Jéhovah bénit la maison de l'Egyptien à cau-

l'Égyptien à cause de Joseph, et il multiplia tout son bien tant à la ville qu'à la campagne;

6. Et il ne connaissait rien autre si ce n'est le pain qu'il mangeait. Or Joseph était beau de visage et d'un gracieux aspect.

7. Après des jours nombreux, sa maîtresse jeta ses yeux sur Joseph et dit : Dors avec moi.

8. Il ne consentit nullement à cette action criminelle, et lui dit : Voici que mon maître m'a confié tous ses biens, et il ignore ce qu'il a dans sa maison;

9. Il n'y a rien qui ne soit en mon pouvoir et qu'il ne m'ait pas livré, excepté vous, qui êtes sa femme ; comment donc puis-je faire ce mal et pécher contre mon Dieu?

Ægyptii propter Joseph, et multiplicavit tam in ædibus quam in agris cunctam ejus substantiam.

6. Nec quidquam aliud noverat, nisi panem quod vescebatur. Erat autem Joseph pulchra facie, et decorus aspectu.

7. Post multos itaque dies injecit domina sua oculos suos in Joseph, et ait : Dormi mecum.

8. Qui nequaquam acquiescens operi nefario, dixit ad eam : Ecce dominus meus, omnibus mihi traditis, ignorat quid habeat in domo sua ;

6. Nec quidquam est quod non in mea sit potestate, vel non tradiderit mihi, præter te, quæ uxor ejus es; quomodo ergo possum hoc malum facere, et peccare in Deum meum?

---

se de Joseph ; et la bénédiction de Jéhovah fut sur tout ce qui était à lui, dans la maison et dans les champs ». Putiphar avait sans doute des biens considérables à la campagne, vu que la caste militaire possédait beaucoup de terres, et qu'en général les grands dignitaires de la cour possédaient d'immenses fortunes. Voy. M. Vigouroux, *La Bible* etc., t. II. p. 35. La charge qu'en eut d'abord Joseph fut une préparation et comme un apprentissage pour l'emploi qu'il devait exercer plus tard sur toute l'Égypte.

6. — *Nec quidquam aliud noverat nisi panem quo vescebatur*. Même observation que pour le verset précédent. L'hébreu à la lettre . « Et il abandonna tout ce qui était à lui dans la main de Joseph, et avec lui il ne savait rien, si ce n'est le pain qu'il mangeait ». Les répétitions du texte font bien ressortir l'absolue confiance que le maître de Joseph avait en lui. « Avec lui », à côté de lui, il n'avait d'autre souci que de prendre sa nourriture, se reposant entièrement sur lui de tout le reste. — *Erat autem Joseph pulchra facie et decorus aspectu* : « et Joseph était beau de taille et beau de visage », comme avait été sa mère, ci-dess. XXIX, 17. Cette remarque explique la passion que sa maîtresse conçut pour lui.

5. *Sollicité au crime et faussement accusé par la femme de Putiphar, il est mis en prison*, ✝✝. 7-23.

7. — *Post multos itaque dies*. L'hébreu dit seulement : « Et il advint après ces choses-là », après les choses qui viennent d'être racontées, et en particulier après que Joseph fut devenu l'intendant de Putiphar. L'intervalle fut-il long ou court, c'est ce que le texte n'indique point, mais qu'on peut déduire approximativement des circonstances marquées plus bas. Voy. la note sur le verset 11. — *Injecit domina sua oculos suos...* Les anciens peignent l'Egypte comme un pays de mœurs très dissolues.

Nequitias tellus scit dare nulla magis,

dit Martial, IV, XLII, 4. Les femmes spécialement y avaient très mauvaise réputation sous le rapport de la chasteté, comme on le voit par Hérodote, II, CXI, Diodore de Sicile, I, LIX, et autres. Dans le moyen-âge, Fathemite Hakim crut nécessaire de prendre des mesures contre leurs débordements (Barhebr., *Chron. syr.*, p. 217), et de nos jours encore, au témoignage de Burckhardt, *Arab. Sprichw.*, p. 222, 227, la chasteté est au Caire, parmi les femmes de toute condition, une grande rareté, et l'Egypte est pleine de prostituées.

8. — *Qui nequaquam acquiescens operi nefario*. L'hébreu dit cela, avec plus de force et d'énergie, en un seul mot : « et il refusa ».

9. — *Nec quidquam est... et peccare in Deum meum*. L'hébreu : « Il n'est pas plus grand dans cette maison que moi, et il ne m'a rien interdit si ce n'est toi, parce que tu es sa femme : comment donc ferais-je ce grand mal et pécherais-je contre Dieu »?

10. Hujuscemodi verbis per singulos dies, et mulier molesta erat adolescenti, et ille recusabat stuprum.
11. Accidit autem quadam die, ut intraret Joseph domum, et operis quippiam absque arbitris faceret;
12. Et illa, apprehensa lacinia vestimenti ejus, diceret : Dormi mecum. Qui relicto in manu ejus pallio fugit, et egressus est foras.
13. Cumque vidisset mulier vestem in manibus suis, et se esse contemptam,
14. Vocavit ad se homines domus suæ, et ait ad eos : En introduxit virum Hebræum, ut illuderet nobis ; ingressu sest ad me, ut coiret mecum : cumque ego succlamassem,
15. Et audisset vocem meam, reliquit pallium quod tenebam, et fugit foras.
16. In argumentum ergo fidei retentum pallium ostendit marito revertenti domum,
17. Et ait : Ingressus est ad me ser-

10. Chaque jour par de semblables paroles cette femme sollicitait le jeune homme, qui se refusait au crime.
11. Or il arriva qu'un jour Joseph entra dans la maison et qu'il faisait quelque ouvrage sans témoins ;
12. Et elle saisit le bord de son manteau et lui dit : Dors avec moi Lui, laissant le manteau entre ses mains, s'enfuit et sortit de la maison.
13. Lorsque cette femme vit le manteau entre ses mains et qu'elle avait été méprisée,
14. Elle appela à elle les hommes de sa maison et leur dit : Voilà qu'il a introduit un Hébreu pour qu'il se jouât de nous. Il est venu à moi pour m'approcher ; et comme j'ai crié,
15. Et qu'il a entendu ma voix, il a laissé le manteau que je tenais et s'est enfui dehors.
16. Elle montra donc à son mari, lorsqu'il revint à la maison, comme preuve de sa foi, le manteau qu'elle avait retenu,
17. Et elle dit : Cet esclave hébreu

Putiphar avait donné à Joseph une position si élevée dans sa maison qu'il n'y paraissait pas de différence entre l'esclave et le maître. C'est ce que Joseph exprime avec une force qui montre bien sa reconnaissance et son attachement pour lui.

11. — *Quadam die,* « vers ce jour-là », dit le texte, c'est-à-dire, vers un certain jour que l'auteur a dans l'esprit. Joseph était alors âgé de vingt-sept ans, puisque trois ans après, lorsqu'il fut présenté à Pharaon, il en avait trente. Il y avait par conséquent environ dix ans qu'il était chez Putiphar.

13. — *Cumque vidisset... et se esse contemptam...* L'hébreu : « Et il advint, comme elle vit qu'il avait laissé son vêtement dans sa main et s'était enfui dehors... ».

14. — *Vocavit ad se homines domus suæ...* Son amour méprisé se change en fureur et en soif de vengeance, à quoi se joint encore le désir d'éloigner d'elle tout soupçon et de prévenir l'accusation qu'elle craignait de la part de Joseph. Chaque trait de son invention calomnieuse est caractéristique. Simulant une vertueuse indignation, elle s'en prend à son mari comme à la vraie cause de tout le mal. Ne semblait-il pas, en effet, chercher lui-même ce qui vient d'arriver en introduisant dans sa maison un « homme hébreu », c'est-à-dire, appartenant à une race impure de bergers, en horreur aux Egyptiens ? Cfr ci-apr. XLIII, 32. Et quelle résistance prompte et énergique elle a opposé au téméraire, qui n'a su faire que s'enfuir au plus vite, sans avoir même le temps de reprendre son vêtement, qui devait déposer contre lui comme un témoin irrécusable de son attentat ! Remarquons encore que, d'après le texte original, ce n'est pas « dans sa main » qu'elle le lui fait laisser, ce qui aurait pu la trahir et mettre sur la voie de la vérité, mais « à côté d'elle », où il l'aurait déjà eu déposé, tandis que c'est elle-même qui l'y place et l'y garde jusqu'à ce que son mari revienne (ỳ. 16).

15. — *Reliquit pallium quod tenebam.* Dans l'hébreu : « et il a laissé son vêtement à côté de moi ». Voy. la note sur le verset précédent.

16. — *In argumentum ergo... reverienti domum.* Ces mots : « in argumentum ergo fidei », sont une glose qui n'est pas dans l'hébreu, où nous lisons simplement : « Et elle déposa son vêtement à côté d'elle, jusqu'à ce que son maître vint à sa maison ».

17. — *Et ait.* A la lettre dans le texte :

que tu as amené est venu à moi pour se jouer de moi.

18. Et quand il m'a entendu crier, il a laissé le manteau que je tenais et s'est enfui dehors.

19. En entendant ces mots, le maître, trop crédule aux paroles de sa femme, fut très irrité ;

20. Et il fit mettre Joseph dans la

vus Hebræus quem adduxisti, ut illuderet mihi.

18. Cumque audisset me clamaré, reliquit pallium quod tenebam, et fugit foras.

19. His auditis dominus, et nimium credulus verbis conjugis, iratus est valde;

20. Traditque Joseph in carcerem,

« Et elle lui parla selon ces paroles-là », comme elle l'avait déjà fait aux hommes de sa maison, dans les mêmes termes, « disant ».

18. — *Reliquit pallium quod tenebam.* Même observation qu'au verset 15.

19. — *His auditis... iratus est valde.* L'hébreu : « Et il advint, comme son maître entendit les paroles de sa femme, qu'elle lui disait en disant : Selon ces paroles m'a fait ton serviteur », il s'est conduit de cette manière à mon égard, « que sa colère s'enflamma ».

20. — *In carcerem,* en hébreu אל־בית הסהר « à la maison de la tour », dans une maison où il y avait une tour qui servait de prison, « lieu où les prisonniers du roi », les prisonniers d'Etat, comme nous dirions aujourd'hui, « étaient emprisonnés », proprement « liés », détenus. בית הסהר que nous rendons par « maison de la tour », était, selon d'autres, une maison entourée d'un mur, une sorte de forteresse, ὀχύρωμα, comme traduisent les Septante, où l'on enfermait les prisonniers d'Etat. סהר, de סחר, qui signifie *être rond,* veut dire, selon Fürst, *espace enfermé, tour, prison ;* d'après Gesenius, *tour, castel* (*castellum*). La traduction des Septante s'accorde avec les explications des égyptologues. Ebers suppose que Putiphar habitait Memphis, et c'est là en effet que la tradition place la prison de Joseph. Hérodote, III, 13, 91, et Thucydide, I, 104, font tous deux mention d'une prison ou forteresse célèbre de Memphis, qu'ils appellent la *Muraille blanche.* « Ce nom se retrouve dans un grand nombre d'inscriptions. Memphis, dans les textes égyptiens, ne s'appelle pas seulement *Mennefer,* elle s'appelle aussi du nom de cette forteresse *Pa-sebti-het,* « la « ville de la muraille blanche ». Une inscription mentionne aussi un ingénieur de la forteresse de Memphis, *sam en sebti,* « inspecteur ou surveillant des murs et des « fortifications ». « Cette citadelle de la ville, « dit M. Ebers, contenait certainement les « habitations des soldats, des temples et « aussi des prisons. La stèle de Pianchi « nous apprend qu'elle soutint un siège ré- « gulier lors de la prise de la ville par Cam- « byse. Putiphar, en sa qualité de ministre « de la police, devait y avoir sa résidence, « et si la cour était alors réellement à Mem- « phis, il est vraisemblable que cette cita- « delle est le *sohar* de la Genèse. Ce mot du « texte hébreu correspond bien à l'hiérogly- « phique *sohar,* qui a partout le sens de « *résistance violente,* c'est-à-dire, un sens « analogue à l'hébreu *sohar. Beith has-sohar,* « la *maison de la forteresse,* est seulement « un peu plus hébraïque qu'égyptien ; car « on retrouve aussi *beith,* la *maison,* dans « l'ancien égyptien sous les formes *bita, bet,* « signifiant également *maison,* et désignant « aussi, comme en hébreu, une agglomération de maisons » (*Ægypt. u. die Büch. Mose's,* t. I, p. 318). M. Vigouroux, *La Bible,* etc., t. II, p. 71 et 72. Keil regarde comme doux le châtiment infligé à Joseph, et il est vrai qu'il peut paraître tel si on le rapproche de la sévérité des lois égyptiennes, qui punissaient la simple tentative d'adultère de mille coups de bâton, et la violence exercée contre une femme libre plus durement encore. Il faut néanmoins considérer que Joseph est ainsi traité sans avoir été convaincu du crime dont il est accusé, peut-être même sans avoir été entendu, et que rien ne lui montrait le terme de sa prison. Il est croyable que Putiphar n'ajoutait pas une foi entière aux paroles de sa femme, et que la prison lui parut le moyen le plus propre à prévenir le déshonneur de sa maison sans sacrifier complètement un esclave dont la fidélité dans tout le reste lui était si connue. La position que Joseph obtint bientôt en prison semble confirmer cette conjecture, et porterait à croire que Putiphar ne le punissait en grande partie que pour sauver les apparences. Quoi qu'il en soit, c'est encore la protection du Dieu de l'alliance, de Jehovah, qui, dans cette occasion comme dans la précédente, ch. XXXVII, 20 et suiv., sauva la vie à Joseph et, comme nous allons le voir, lui adoucit cette nouvelle tribulation.

ubi vincti regis custodiebantur, et erat ibi clausus.

Psal. 104. 18.

21. Fuit autem Dominus cum Joseph, et misertus illius dedit ei gratiam in conspectu principis carceris.

22. Qui tradidit in manu illius universos vinctos qui in custodia tenebantur; et quidquid fiebat, sub ipso erat.

23. Nec noverat aliquid, cunctis ei creditis; Dominus enim erat cum illo, et omnia opera ejus dirigebat.

prison où étaient gardés les prisonniers du roi; et il y était enfermé.

21. Mais le Seigneur fut avec Joseph et eut pitié de lui, et il lui fit trouver grâce devant le gouverneur de la prison,

22. Qui remit entre ses mains tous les prisonniers qui étaient tenus enfermés; et tout ce qui se faisait dépendait de lui.

23. Et lui ayant tout confié, il ne prenait connaissance de rien, parce que le Seigneur était avec lui et dirigeait toutes ses actions.

Les rationalistes, entre autres Tuch et Bohlen ont attaqué ce récit comme contraire aux mœurs et aux usages de l'Egypte; mais leurs objections tombent aujourd'hui devant les découvertes égyptologiques, et se sont tournées en preuves de la véracité de l'historien. « Il ne faudrait pas croire », dit M. J. Soury, (comme le font les critiques que je viens de citer), « que les Egyptiennes fussent reléguées dans l'ombre d'un harem comme les femmes turques; elles allaient et venaient par la ville ou aux champs, sans voile, assistaient aux festins et aux concerts avec les hommes; bref, elles étaient presque aussi libres que le sont les femmes des peuples de l'Europe moderne. Associée à la dignité de son mari pendant la vie, l'épouse légitime est assise à ses côtés sur les monuments funéraires. Dès l'Ancien Empire, la femme a dans la famille et dans la société une sorte de prééminence; elle a le titre de maîtresse de maison, transmet à ses enfants les droits qu'elle tient de sa naissance, et, dans certaines généalogies, les fils portent le nom de la mère à l'exclusion de celui du père... Toutefois, pour être honorée dans la société, vénérée dans la famille, l'Egyptienne n'en était pas moins femme; la grande liberté que lui laissaient les mœurs l'induisait souvent à pécher, la livrait sans défense, molle à la tentation » (*Etud. histor. sur les relig. de l'Asie antér.*, p. 166). Aussi M. Soury, tout en prétendant que l'histoire de Joseph n'est qu'un conte, ne peut s'empêcher de reconnaître l'entière vraisemblance de la partie du récit qui nous occupe. « Que l'épouse de Putiphar, dit-il, ait souvent rencontré Joseph, l'intendant des domaines de son mari, qu'elle ait jeté les yeux sur cet esclave à la taille souple et élancée, beau comme sa mère Rachel,... rien n'est plus vraisemblable » (*Ibid.*, p. 164). « Il est d'ailleurs absolument impossible, dit M. Vigouroux, de nier aujourd'hui le caractère tout à fait égyptien de cet épisode, puisque nous le retrouvons dans un roman écrit en Egypte même, du temps de Moïse, le *Roman des deux frères* » (*La Bible*, etc., t. II, p. 42). Ce roman, traduit par M. Maspero, a été reproduit par M. Vigouroux dans l'ouvrage cité. Voy. t. II, p. 36 et suiv.

21. — *Dedit ei gratiam in conspectu principis carceris.* Il lui concilia sa faveur. Ce « prince de la prison », ou « de la maison de la tour », est celui qui avait la surveillance de la prison d'Etat, qui en était l'intendant sous Putiphar, commandant de la garde royale et chef du pouvoir exécutif. Avec ce verset et les suivants comparez ch. XXXIX, 2 et suiv.

22. — *Quidquid fiebat sub ipso erat.* Tout était sous sa direction et sa surveillance.

CHAPITRE XL

Les songes de deux prisonniers expliqués par Joseph, ℣℣. 1-23.

1. Après ces évènements, il arriva que deux eunuques, l'échanson du roi d'Égypte et le panetier, offensèrent leur maître.

2. Et Pharaon irrité contre eux (car l'un commandait aux échansons et l'autre aux panetiers),

3. Les fit mettre dans la prison du chef des soldats, où Joseph était aussi prisonnier.

4. Mais le gouverneur de la prison les remit à Joseph, qui les servait. Quelque temps s'écoula, et ils étaient toujours retenus en prison.

5. Et tous les deux, la même nuit,

1. His ita gestis, accidit ut peccarent duo eunuchi, pincerna regis Ægypti, et pistor, domino suo.

2. Iratusque contra eos Pharao, (nam alter pincernis præerat, alter pistoribus).

3. Misit eos in carcerem principis militum, in quo erat vinctus et Joseph.

4. At custos carceris tradidit eos Joseph, qui et ministrabat eis. Aliquantulum temporis fluxerat, et illi in custodia tenebantur.

5. Videruntque ambo somnium noc-

---

6. *Les songes de deux prisonniers expliqués par Joseph*, XL.

1. — ***Pincerna regis Ægypti et pistor...*** **C'étaient**, comme on le voit par le verset 2, **le** grand échanson et le grand panetier. Les rois orientaux avaient une grande quantité d'échansons, de panetiers et de cuisiniers, comme Xénophon le témoigne en particulier de ceux des Perses, *Hellen.* VII, 1, 48. L'office d'échanson chez ces derniers « n'était pas un petit honneur », dit Hérodote, qui nous apprend que le fils de Préxaspès, un des principaux seigneurs de la cour de Cambyse et très considéré de ce prince, en était revêtu (*Hist.*, III, 34). Cfr Xénoph. *Cyrop.* I, 3, 8. Néhémie en remplit les fonctions auprès d'Artaxerxès (II Esdr. II, 1). En Egypte, « il y avait à la tête des dignitaires un premier majordome, *hir aku tep en honef*, le *chef de la cour de sa Majesté*. Les monuments nous font connaître parmi ses subordonnés un chef boulanger et un chef des échansons, *chef de la demeure des boissons* ou du cellier. Les songes qu'eurent dans la prison les deux fonctionnaires revêtus de ces derniers titres du temps de Joseph nous apprennent exactement en quoi consistait leur emploi, et ils nous le décrivent d'une manière si pittoresque et si parfaite que, quand on jette les yeux sur les monuments figurés après avoir lu le récit de la Genèse, on croit avoir lu une description de ces peintures elles-mêmes » (M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 73).

2. — *Iratusque contra eos Pharao...* A la lettre dans l'hébreu : « Et Pharaon s'irrita contre ses deux eunuques, contre le prince des échansons et contre le prince des panetiers ». Sur cette qualification d' « eunuques », voy. XXXVII, 36.

3. — *Misit eos in carcerem principis militum...* Plus clairement d'après l'hébreu : « Et il les mit dans la prison de la maison du prince des trabans, à la maison de la tour, lieu où Joseph était prisonnier ». La « maison du prince des trabans », c'est-à-dire, de Putiphar, ne formait qu'un seul et même édifice avec la prison d'État, sur laquelle il avait l'autorité supérieure.

4. — *At custos carceris tradidit eos Joseph...* D'après l'hébreu : « Et le prince des trabans », Putiphar, « plaça Joseph auprès d'eux »... C'était un égard qu'il avait pour ses deux collègues tombés en disgrâce, en même temps qu'un témoignage de son estime pour Joseph, et vraisemblablement aussi un adoucissement à sa situation. — *Aliquantulum temporis... tenebantur.* L'hébreu: « Et ils furent des jours en prison », c'est-à-dire, un certain temps qui n'est pas déterminé.

5. — ***Juxta interpretationem congruam sibi.*** A la lettre dans l'hébreu : « chacun selon l'interprétation de son songe », c'est-à-

te una juxta interpretationem congruam sibi.

6. Ad quos cum introisset Joseph mane, et vidisset eos tristes,

7. Sciscitatus est eos, dicens : Cur tristior est hodie solito facies vestra?

8. Qui responderunt : Somnium vidimus, et non est qui interpretetur nobis. Dixitque ad eos Joseph : Numquid non Dei est interpretatio? referte mihi quid videritis.

9. Narravit prior, præpositus pincernarum, somnium suum : Videbam coram me vitem,

10. In qua erant tres propagines, crescere paulatim in gemmas, et post flores uvas maturescere ;

11. Calicemque Pharaonis in manu mea; tuli ergo uvas, et expressi in

virent un songe, dont l'interprétation était propre à chacun d'eux.

6. Lorsque Joseph vint à eux, le matin, et qu'il les vit tristes,

7. Il les interrogea et leur dit : Pourquoi votre visage est-il plus triste aujourd'hui que de coutume ?

8. Ils répondirent : Nous avons vu un songe, et il n'y personne qui nous l'explique. Et Joseph leur dit : Est-ce que l'interprétation ne vient pas de Dieu ? Rapportez-moi ce que vous avez vu.

9. Le chef des échansons raconta le premier son songe : Je voyais devant moi une vigne,

10. Où il y avait trois provins, croître peu à peu en bourgeons, et les raisins mûrir après les fleurs.

11. J'avais la coupe de Pharaon dans ma main. Je pris donc les rai-

---

dire, de manière qu'à son songe répondait une interprétation particulière, que chacun des songes avait une signification différente. Sur le rôle important que jouent les songes dans la vie de Joseph, particulièrement en Egypte, voyez M. Vigouroux, *La Bible,* etc., t. II, p. 61 et suiv.

6. — *Et vidisset eos tristes.* Ils étaient dans le trouble et l'abattement à cause de l'importance que leur paraissaient avoir leurs songes comme annonces du sort qui les attendait, et de l'impuissance où ils se voyaient d'en découvrir le sens par eux-mêmes et de recourir aux interprètes sacrés pour en avoir l'explication.

7. — *Et non est qui interpretetur nobis.* Cette réponse montre que l'interprétation des songes était fort en vogue chez les Egyptiens, et que c'était en particulier un besoin pour les personnages d'un rang élevé de se faire expliquer ceux qui avaient quelque chose de frappant. — *Numquid non Dei est interpretatio ?* N'est-ce pas de Dieu, par conséquent, qu'il faut attendre cette interprétation, et ne peut-il pas la communiquer à qui il lui plaît ? Joseph veut faire entendre aux deux officiers qu'il espère venir à bout, avec son secours, de leur expliquer les songes qui les mettent si fort en peine.

11. — *Calicemque Pharaonis in manu mea...* Il n'est pas possible, selon la remarque de M. Vigouroux, de peindre plus exactement par la parole les scènes représentées sur les monuments, et qui reproduisent la vie réelle des anciens Egyptiens. Il ne faut cependant pas presser les traits particuliers de ce tableau jusqu'à en conclure que les anciens rois d'Egypte ne buvaient que du jus de raisin fraîchement exprimé ou du moût, et non du vin fermenté. Le songe ne le dit pas, et de vouloir le prendre comme l'expression complete, exclusive, de la réalité, ce ne serait guère raisonnable. Ce passage de la Genèse a été autrefois l'objet de vives attaques de la part des rationalistes, qui, s'appuyant sur l'autorité d'Hérodote, II, 77, et de Plutarque, *de Iside et Osir.* § 7, prétendaient que, avant Psammétique, les rois d'Egypte ne buvaient pas de vin, et qu'il n'y avait pas de vignes dans ce pays. Il est vrai qu'Hérodote et Plutarque sont contredits sur ce point par d'autres auteurs anciens, et, le premier du moins, par eux-mêmes ; mais qu'importe ? observe M. Vigouroux : puisqu'ils sont, dans ces endroits, en contradiction avec la Bible, ils devaient avoir raison contre tous et contre eux-mêmes, et la Bible se trompait. Aujourd'hui la culture de la vigne, la préparation du vin et son usage chez les Egyptiens sont des faits que les plus antiques monuments indigènes ont mis hors de doute. C'est ce qu'avaient déjà remarqué, entre autres, les auteurs de la *Description de l'Egypte* (t. VI, p. 124, éd. Panck.), et qui est aujourd'hui non seulement reconnu,

sins et je les pressai dans la coupe que je tenais, et je présentai la coupe à Pharaon.

12. Joseph répondit : Voici l'inter-

calicem quem tenebam, et tradidi poculum Pharaoni.

12. Respondit Joseph : Hæc est in-

---

mais prouvé par Knobel comme par Hengstenberg, quoique Reuss dise encore vaguement qu' « il paraît certain que dans les temps très reculés les prêtres et les rois s'interdisaient l'usage du vin fermenté ». « Du temps d'Hérodote, dit Champollion-Figeac, une sorte de vin tiré de l'orge était la boisson ordinaire des Egyptiens ; l'historien ajoute qu'il n'y avait pas de vignes en Egypte. Les monuments démentent cette dernière assertion d'Hérodote : non seulement l'offrande du vin aux divinités est très fréquemment figurée dans les représentations religieuses, ce qui prouve que le vin n'était pas fort rare, mais encore on retrouve très fréquemment, parmi les travaux des champs et ceux de la récolte, la culture de la vigne, la vendange et la fabrication du vin, qu'on enferme ensuite dans de grandes jarres qui sont bien bouchées et rangées dans des caves. On voit aussi sur les monuments la fabrication du vin cuit : le raisin est déposé dans un grand vase placé sur un fourneau allumé ; lorsqu'il a suffisamment bouilli, le moût et son marc sont mis dans une toile, d'où le vin clarifié s'échappe dans des vases au moyen d'une forte torsion donnée à cette toile avec des leviers mus à force de bras d'hommes. Il est très vraisemblable que la bière de grains était d'un usage plus ordinaire dans la classe laborieuse ; il en était là comme dans toutes les autres sociétés assez policées pour être divisées en classes de condition inégale : la meilleure ou la plus agréable nourriture était et devait être non pas un droit, mais un privilège pour la fortune » (*Egypte*, p. 175 ; cfr p. 194). Il y a plus : quoique les vignes fussent nombreuses en Egypte dès les temps les plus anciens, comme l'attestent les monuments figurés, les tombeaux des pyramides et de Beni-Hassan, les Egyptiens, non contents des vins indigènes, faisaient encore venir des vins étrangers. On en importait de Syrie, on en importait d'autres pays. Encore quelques détails intéressants que j'emprunte à M. Vigouroux. « On appelait en Egypte le raisin *elel, alel-t, shep*, et le vin *erp, arp*. Ce mot était accompagné, comme déterminatif, de la cruche dans laquelle on enfermait le vin, ou bien de la treille. Le vin blanc, *absh arp*, est distingué du vin rouge, *teshr*.. L'espèce de vin d'Egypte appelée vin de Kakem, qu'on mélangeait souvent avec du miel, était particulièrement renommée. On vantait aussi les vins maréotiques, plinthiniques, théniotiques, sèbennytiques, anthylliques. Le calendrier de Medinet-Abou distingue le vin ordinaire, *arp* tout court, du vin de qualité supérieure, *arp nefer nefer*, littéralement *vin bon bon*. Nos musées possèdent des vases qui ont contenu autrefois du vin d'Egypte. M. Ebers a reproduit ce que nous pourrions bien appeler une bouteille étiquetée, puisqu'on lit dessus : *arp*, « vin ». Les vases à vin s'appellent *an-t arp*. Des peintures représentent des tables chargées de bouteilles pleines, dans quelques-unes desquelles on voit du vin rouge, marqué par la couleur rouge, qui n'arrive que jusqu'au goulot. — L'usage du vin n'était pas réservé seulement aux grands personnages, il entrait aussi dans la consommation du peuple, Une note courante, écrite sur le dos d'un des papyrus hiératiques de Seyde, par un officier de Ramsès II, l'an 52 de son règne, indique, avec les rations de pain, les rations de vin qu'il donnait aux ouvriers. Les femmes buvaient comme les hommes. Des scènes reproduites par Wilkinson représentent de grandes dames en état d'ivresse et malades de leurs excès. Les monuments parlent aussi fréquemment d'hommes ivres et d'ivresse... — Ceux qui aimaient ainsi le vin ne pouvaient manquer de cultiver soigneusement la vigne. Les peintures des tombes de Thèbes nous la montrent cultivée dans les jardins ; un enfant chasse les oiseaux qui viennent becqueter les raisins mûrs, d'autres font la vendange. — C'est ainsi qu'est confirmé tout ce que suppose le récit de la Genèse. Il n'y a qu'un seul point du songe du grand échanson pour lequel les monuments ne nous eussent pas offert jusqu'à ces dernières années d'illustration directe : on ne voyait nulle part exprimer le jus du raisin dans la coupe. La publication des textes du temple d'Edfou par M. Naville, en 1870, a comblé cette lacune et confirmé expressément le seul trait que n'eussent pas encore éclairci les découvertes égyptologiques... L'Egyptologie justifie ainsi dans tous ses points la véracité du récit de Moïse » (*La Bible*, etc. t. II, p. 77 et suiv.). Voy. aussi Hengstenberg, *Die Bucher Mose's u. Ægypt.*, p. 12 et suiv., Ebers, *Ægypt. u. die Büch, Mose's*, t. I, p. 322 et suiv.

terpretatio somnii : Tres propagines, tres adhuc dies sunt,

13. Post quos recordabitur Pharao ministerii tui, et restituet te in gradum pristinum; dabisque ei calicem juxta officium tuum, sicut ante facere consueveras.

14. Tantum memento mei, cum bene tibi fuerit, et facias mecum misericordiam ; ut suggeras Pharaoni ut educat me de isto carcere;

15. Quia furto sublatus sum de terra Hebræorum, et hic innocens in lacum missus sum.

16. Videns pistorum magister quod prudenter somnium dissolvisset, ait : Et ego vidi somnium, Quod tria canis-

prétation du songe : Les trois provins signifient trois jours,

13. Après lesquels Pharaon se souviendra de ton ministère et te rétablira dans ton premier grade, et tu lui donneras la coupe, selon ton office, comme tu avais coutume de le faire auparavant.

14. Seulement souviens-toi de moi quand ce bonheur t'arrivera et fais-moi miséricorde en suggérant à Pharaon de me faire sortir de cette prison :

15. Car j'ai été enlevé par fraude du pays des Hébreux, et ici, j'ai été envoyé innocent dans cette prison.

16. Le chef des panetiers, voyant qu'il avait habilement expliqué le songe, lui dit : Et moi aussi j'ai vu

---

13. — *Post quos recordabitur Pharao ministerii tui.* L'hébreu : « Dans trois jours encore, Pharaon élèvera ta tête », te retirera de la prison et t'élèvera de nouveau aux honneurs, te rétablira dans la haute position que tu occupais. Cfr II Reg. (Vulg. IV) XXV, 27.

14. — *Tantum.* C'est ainsi que Delitzsch, Keil, Dillmann, Fürst (*Hebr. u. chald. Hdw.*, au mot אם) rendent, avec la Vulgate, le כי אם qui commence cette phrase. Voy. Ewald, *Lehrb.*, § 356 *b*. Knobel, prenant אם dans le sens optatif, traduit : « que si tu te souvenais de moi » !...

15. — *Quia furto sublatus sum de terra Hebræorum :* j'en ai été enlevé furtivement et par violence. La « terre des Hébreux », est celle qu'ils habitaient, le pays de Chanaan. Cette expression, dans la bouche de Joseph, n'est nullement un anachronisme : il pouvait ainsi appeler le pays où « Abram l'Hébreu » (ci-dess. XIV, 13) et ses descendants s'étaient établis. — *In lacum,* בַּבּוֹר, « dans la fosse », en prison. Cette expression vient de ce que souvent des fosses vides d'eau étaient employées pour cet usage. Voy. plus haut, XXXVII, 24. Joseph, pour intéresser l'échanson en sa faveur, lui représente que c'est par suite d'une double injustice qu'il se trouve esclave et prisonnier. Il ne s'explique pas davantage par ménagement pour ses frères et pour son maître ; il lui suffit d'avoir fait connaître qu'il n'est pas venu en Egypte comme un criminel qui s'enfuit de son pays ou comme un esclave légitimement vendu, et qu'en Egypte même ce n'est par aucun crime qu'il s'est attiré son nouveau malheur.

16. — *Videns pistorum magister quod prudenter somnium dissolvisset.* A la lettre dans l'hébreu : « Et le prince des panetiers vit qu'il avait bien interprété », à savoir, le songe. Il y en a qui traduisent : « ... qu'il avait favorablement interprété », alléguant contre l'autre sens que le panetier ne pouvait savoir avant l'évènement si l'interprétation de Joseph était vraie ou fausse. Mais le sens est simplement que cet officier vit que Joseph était parvenu à interpréter le songe de l'échanson et en avait donné une explication habile et très plausible. C'est aussi celui que présente la Vulgate. — *Quod tria canistra farinæ haberem super caput meum.* חֹרִי, que la Vulgate rend par « farina », signifie *blanche, fine pâtisserie, pain blanc,* proprement, *du blanc.* Ces trois corbeilles étaient *sur la tête* du panetier. Cette manière de porter est un trait caractéristique, d'autant plus digne d'attention qu'il ne se rencontre qu'en passant et que l'auteur ne fait pas ressortir que c'était une coutume particulière à l'Egypte. Dans ce pays, d'après Hérodote, II, 35, et les monuments, les hommes portaient les fardeaux sur la tête, et les femmes sur les épaules, quoique les monuments montrent que ce n'était pas un usage sans exception. Voy. Hengstenb., *Die Bücher Mose's*, etc., p. 25. « Les corbeilles dont il est question dans notre songe, dit M. Vigouroux, sont représentées sur les monuments tantôt sur la tête des boulangers, tantôt entre les mains des ouvriers. On peut en

un songe. J'avais sur ma tête trois corbeilles de farine,

17. Et dans une corbeille, qui était la plus haute, je portais tous les aliments qui se font par l'art de la pâtisserie, et les oiseaux du ciel en mangeaient.

18. Joseph répondit : Voici l'interprétation du songe : Les trois corbeilles sont trois jours encore,

19. Après lesquels Pharaon tranchera ta tête et te suspendra en croix, et les oiseaux lacèreront tes chairs.

20. Le troisième jour après était le jour de naissance de Pharaon, qui,

tra farinæ haberem super caput meum;

17. Et in uno canistro quod erat excelsius, portare me omnes cibos qui fiunt arte pistoria, avesque comedere ex eo.

18. Respondit Joseph : Hæc est interpretatio somnii : Tria canistra, tres adhuc dies sunt;

19. Post quos auferet Pharao caput tuum, ac suspendet te in cruce, et lacerabunt volucres carnes tuas.

20. Exinde dies tertius natalitius Pharaonis erat; qui faciens grande convi-

---

voir au musée du Louvre. Elles ont des formes diverses. Les unes sont en osier, les autres en jonc » (*La Bible,* etc., t. II, p. 91).

17. — *Et in uno canistro... arte pistoria* L'hébreu à la lettre : « Et dans la corbeille supérieure, il y avait de toute nourriture de Pharaon, ouvrage de panetier », en boulangerie et en pâtisserie. Il résulte aussi des anciens monuments que l'art du boulanger et du pâtissier était très avancé en Egypte. Voy. Hengstenb., *Ibid.* — *Avesque comedere ex eo.* L'hébreu : « et les oiseaux les mangeaient dans la corbeille de dessus ma tête ». C'est par là que le songe du panetier diffère essentiellement de celui de l'échanson, auquel il est si semblable pour le reste. Ce n'est pas Pharaon qui reçoit de sa main le pain et la pâtisserie, comme nous l'avons vu prendre la coupe de celle de l'échanson, mais les oiseaux du ciel qui viennent les manger sur sa tête. Cette circonstance, du reste, n'a rien qui « blesse la vraisemblance. Encore aujourd'hui il arrive en Egypte que les milans et les petits vautours viennent enlever les comestibles sur la tête de ceux qui les portent (Denon, *Reise in Ægypt.*, p. 327),

19. — *Post quos auferet... carnes tuas.* Littéralement d'après l'hébreu : « Dans trois jours encore, Pharaon élèvera ta tête de dessus toi », te la fera enlever, « et te pendra sur un bois, et les oiseaux mangeront ta chair de dessus toi ». Joseph se sert de la même expression qu'à l'égard de l'échanson: « Pharaon élèvera ta tête », mais en la détournant à un sens malheureux par l'addition : « de dessus toi ». — « Et te pendra sur un bois », fera suspendre ton cadavre, après l'exécution, à une potence. Cette manière d'aggraver le châtiment était aussi en usage chez d'autres peuples, nommément chez les Perses et les Carthaginois. Nous la retrouvons également plus tard chez les Israélites. Voy. Deut. XXI, 22; Jos. X, 26; II Reg. IV, 12. — Knobel ne trouve dans les explications que Joseph donne de ces deux songes rien que de bien simple et de bien naturel; la seule chose qui lui paraisse merveilleuse, c'est de les voir vérifiées par l'événement. C'est là en effet la grande merveille, un vrai miracle, qui prouve manifestement que c'est Dieu qui avait et envoyé les songes, et inspiré leur interprète.

20. — *Dies tertius natalitius Pharaonis erat.* On voit par là que l'usage de célébrer le jour de sa naissance est très ancien. D'apres Hérodote, IX, 110, c'était le seul jour de l'année où les rois de Perse fissent des présents à leurs sujets. C'est celui qu'Hérode souilla par le meurtre de saint Jean-Baptiste (Matth. XIV, 6). On a révoqué en doute l'existence de cet usage chez les Egyptiens; mais il est confirmé aujourd'hui par l'égyptologie. Il est fait mention sur la pierre de Rosette et dans le décret de Canope, de la fête de la naissance des Ptolémées, qui, en la célébrant avec solennité, ne faisaient que suivre l'exemple de leurs prédécesseurs. « Un fragment d'Hellanicus de Lesbos fait mention de cette cérémonie sous le règne du prédécesseur d'Amasis, Apriès (dans Athénée, XV, p. 680). Il est dit de Ramsès II dans la stèle de Kouban : « *Nehem en pet hru en mese-t-f :* Ce fut une jubilation dans le ciel au jour de sa naissance » (Chabas, *Inscript. des min. d'or,* 1862, lign. 3). M. Vigouroux, *La Bible.* etc. t. II, p. 92 et suiv. — *Recordatus est inter epulas magistri pincernarum et pistorum principis.* L'hébreu : « et il éleva la tête du prince des échansons et du prince des panetiers », mais de deux manières bien différentes,

vium pueris suis, recordatus est inter epulas magistri pincernarum, et pistorum principis.

21. Restituitque alterum in locum suum, ut porrigeret ei poculum;

22. Alterum suspendit in patibulo, ut conjectoris veritas probaretur.

23. Et tamen succedentibus prosperis, præpositus pincernarum oblitus est interpretis sui.

faisant un grand festin à ses serviteurs, se souvint, pendant le repas, du chef des échansons et du chef des panetiers.

21. Et il rétablit l'un dans sa charge, pour qu'il lui présentât la coupe ;

22. Il suspendit l'autre à une croix, de telle sorte que la vérité de l'interprète fut prouvée.

23. Et cependant, la prospérité arrivant, le chef des échansons oublia son interprète.

---

comme il vient d'être expliqué. « La pierre de Rosette, dit M. Vigouroux, et le décret de Canope, qui mentionnent des graces accordées, nous prouvent qu'à l'occasion de cette fête le pharaon pensait aux prisonniers soit pour leur rendre ses faveurs, soit pour prononcer définitivement sur leur sort. Le pharaon de Joseph rendit ce jour-là ses fonctions au grand echanson, il fit décapiter et pendre le grand panetier. Ce genre de supplice mérite d'autant plus d'être remarqué qu'il était inusité chez les Hébreux, tandis qu'il était assez ordinaire en Egypte. Les peintures nous montrent souvent des prisonniers de guerre décapités, et la corde au cou ; nous y trouvons aussi des criminels pendus. Généralement on ne suspendait le corps à la potence qu'après avoir exécuté la sentence de mort. Le crime du chef des boulangers devait être fort grand, pour qu'il fût condamné à devenir la proie des oiseaux... Dans le *Roman des deux frères*, Anoupou, pour punir sa femme de son infidélité et de ses calomnies, livre son cadavre aux chiens. Pour les Egyptiens, qui ne pouvaient espérer la résurrection qu'à la condition que leur corps resterait intact, c'était là le plus terrible des chatiments » (*La Bible*, etc., t. II, p. 94).

22. — *Ut conjectoris veritas probaretur.* L'hébreu : « comme le leur avait interprété Joseph ».

23. — *Et tamen... interpretis sui.* L'hébreu simplement : « Et le prince des échansons ne se souvint pas de Joseph, et il l'oublia ». Il ne fit rien pour sa délivrance. Mais Dieu n'en a pas moins préparé la voie pour son élévation, et quand le moment sera venu, il saura bien accomplir ses desseins.

CHAPITRE XLI

Double songe de Pharaon, ℣℣. 1-8. — Joseph l'explique, et est établi vice-roi d'Égypte, ℣℣. 9-46. — Les sept années d'abondance, pendant lesquelles Joseph a deux fils, ℣℣. 47-52. — Les sept années de famine, ℣℣. 53-57.

1. Deux ans après Pharaon vit un songe. Il lui semblait qu'il était sur le bord du fleuve,

2. D'où montaient sept vaches excessivement belles et grasses, et elles paissaient dans les lieux marécageux.

3. Et sept autres vaches sortirent du fleuve, hideuses et horriblement maigres, et elles paissaient sur la rive même du fleuve en des lieux verdoyants;

4. Et elles dévorèrent celles dont l'aspect et l'ampleur du corps étaient merveilleux. Pharaon s'étant réveillé,

5. S'endormit de nouveau et vit un autre songe: Sept épis pleins et beaux

1. Post duos annos vidit Pharao somnium. Putabat se stare super fluvium,

2. De quo ascendebant septem boves pulchræ et crassæ nimis; et pascebantur in locis palustribus.

3. Aliæ quoque septem emergebant de flumine, fœdæ, confectæque macie; et pascebantur in ipsa amnis ripa, in locis virentibus;

4. Devoraveruntque eas, quarum mira species et habitudo corporum erat. Expergefactus Pharao,

5. Rursum dormivit, et vidit alterum somnium: Septem spicæ pullu-

---

7. *Double songe de Pharaon,* XLI, 1-8.

1. — *Post duos annos:* « au bout de deux années en jours », comme s'exprime le texte, c'est-à-dire, de deux années entières, comme au ch. XXIX, 14. Cette indication insinue la longueur de l'attente de Joseph en prison. — *Super fluvium.* יְאֹר YEOR, *fleuve,* désigne spécialement le fleuve d'Egypte, le Nil, et ses bras et canaux, comme le *Gange,* le *Rhin,* qui ont la même signification, sont aussi les noms de fleuves particuliers. L'expression complète pour le Nil est: le *Yeor* (fleuve) *de Mitsrayim* ou d'Egypte (Am. VIII, 8; IX, 5), et pour ses bras: les *yeors de Matsor* ou *Mitsrayim* (II [Vulg. IV] Reg. XIX, 24; Is. XXXVII, 25). Fürst pense que ce mot, qui, comme nom commun, s'emploie également en hébreu et en Egyptien, est d'origine sémitique, d'autant plus qu'on ne peut pas lui assigner une étymologie claire en Egyptien. « Dans les textes hiéroglyphiques, le nom sacré du Nil est *Hapi,* le nom profane, *aur,* accompagné souvent de *aa,* « grand »: *aur aa,* « le grand fleuve », d'où la langue populaire a fait par la suite des temps *iar* ou *ial, aa iara, iaro,* et, avec l'article masculin, *p-ial* et *p-iar,* comme nous le lisons dans les manuscrits démotiques et les manuscrits grecs » (M. Vigouroux, *La Bible.,* t. II, p. 108). Voy. Ebers, *Ægypt.,* p. 337.

2. — *In locis palestribus.* אָחוּ ACHOU, qui a été conservé par les Septante comme une ancienne expression égyptienne (ἄχι et ἄχει), paraît encore à Fürst d'origine hébraïque, et signifie proprement *jonc,* ensuite l'herbe qui croît dans les marécages. M. Vigouroux explique ainsi ce mot: « Le nom qu'emploie Moïse pour signifier la verdure qui pousse sur les bords du Nil, *achou,* est aussi un mot égyptien. *Acha,* dans les inscriptions hiéroglyphiques, signifie *ce qui est verdoyant,* et à cause du déterminatif qui le suit et désigne une plante aquatique ou croissant sur le bord de l'eau, *achou* est le *roseau. Achi,* en copte, a le même sens (Ebers, *Ægypt. u. d. Büch. Mose's*) ». *La Bible,* etc., *ibid.*

3. — *Aliæ quoque septem... in locis virentibus.* Littéralement d'après l'hébreu: « Et voilà que sept autres vaches montaient après elles du Yeor, mauvaises d'aspect », laides, « et grêles de chair », maigres; « et elles se mirent à côté des vaches » précédentes « sur le bord du Yeor ».

5. — *Septem spicæ pullulabant in culmo uno...* Cette circonstance de sept épis s'élevant sur une même tige, ou d'un seul grain

abant in culmo uno, plenæ atque ormosæ.

6. Aliæ quoque totidem spicæ tenues et percussæ uredine oriebantur,

7. Devorantes omnem priorum pulchritudinem. Evigilans Pharao post quietem,

8. Et facto mane, pavore perterritus, misit ad omnes conjectores Ægypti, cunctosque sapientes; et accersitis narravit somnium, nec erat qui interpretaretur.

9. Tunc demum reminiscens pincer-

croissaient sur une seule tige;

6. Et d'autres épis en nombre égal, grêles et desséchés par un vent brûlant, sortaient

7. Et dévoraient toute la beauté des premiers. Pharaon se réveilla après son repos,

8. Et lorsque le matin fut venu, saisi de frayeur, il envoya chercher tous les devins de l'Égypte et tous les sages; et quand ils furent réunis, il raconta le songe, et il n'y avait personne qui l'interprétât.

9. Alors, se souvenant enfin, le

---

de blé produisant sept épis, marque une multiplication extraordinaire de la semence, une extrême fertilité. Aussi n'est-elle pas mentionnée à propos des épis maigres et grêles, qui naissent sur des tiges séparées et languissantes.

6. — *Aliæ quoque... oriebantur*. L'hébreu à la lettre : « Et voilà que sept épis grêles et brûlés par l'Eurus germaient après eux ». קָדִים, l'*Eurus*, le vent d'orient. Sous ce nom est désigné ici le redouté Chamsin. Il est vrai que, à parler rigoureusement, le Chamsin est un vent du sud-est, venant du désert d'Arabie; mais comme les Hébreux ne distinguaient que quatre vents d'après les quatre points cardinaux, celui-ci pouvait être également appelé vent d'est ou vent du sud. Voy. Hengstenberg, *Die Bücher Mose's u. Ægypt.*, etc., p. 8 et suiv.

7. — *Devorantes... post quietem*. Plus exactement d'après l'hébreu : « Et les sept épis grêles engloutirent les sept épis gras et pleins; et Pharaon s'éveilla, et voilà que c'était un songe ». Les images qui s'étaient présentées à lui pendant son sommeil étaient si semblables à la réalité et l'avaient frappé si vivement que, à son réveil, il eut besoin d'un moment de réflexion pour s'apercevoir que c'était un songe. Il paraît aussi avoir compris dès lors que son double songe, à proprement parler, n'en faisait qu'un.

8. — *Pavore perterritus*. Proprement dans l'hébreu : « son esprit fut frappé », saisi d'agitation et de trouble. Il regardait ce double songe comme un avertissement divin dont l'intelligence lui faisait défaut, et il était d'autant plus inquiet que la manière dont l'un et l'autre se terminaient lui paraissait funeste et effrayante. — *Conjectores*. C'est ainsi que la Vulgate rend חרטמים. Les חַרְטֻמִּים CHARTUMMIM, de חֶרֶט, *style* ou *stylet*, sont les ἱερογραμματεῖς ou *hiérogrammates* (scribes sacrés) de l'Egypte, qui appartenaient à la caste sacerdotale et étaient ainsi appelés de leur habileté dans l'écriture hiéroglyphique et dans les livres sacrés, dont ils étaient les interprètes, livres qui renfermaient toute la philosophie et la théologie, toutes les sciences sacrées et occultes des Egyptiens, parmi lesquelles figuraient l'astronomie et l'astrologie, l'interprétation des songes, la divination, la magie et les enchantements. Ils étaient regardés comme les sages de la nation. Voy. Gesenius, *Thes. ling. hebr.*, p. 520; Ebers, *Ægypt. u. die Büch. Mos.*, p. 343 et suiv.; M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 116 et suiv. — *Nec erat qui interpretaretur*. Ils avaient cependant, selon plusieurs savants, leurs racines et leur interprétation dans la symbolique religieuse de l'Egypte. En effet, disent-ils, la vache était le symbole d'Isis, déesse de la terre qui nourrit tout; dans la hiéroglyphique égyptienne, le signe de la terre, de l'agriculture et de la nutrition; et le Nil, par ses inondations, la source de la fertilité du pays. Le nombre sept était aussi en Egypte un nombre sacré, qui revient fréquemment sur les monuments. Mais il est très permis, je pense, de douter que Dieu, dans l'envoi de ces songes, ait eu le moindre égard à la symbolique superstitieuse des Egyptiens : on peut tout aussi bien, pour le moins, n'y voir que la symbolique de la nature adaptée aux conditions particulières de l'Egypte.

8. *Joseph explique les songes de Pharaon et est établi vice-roi d'Egypte, ℣℣. 9-46.*

9. — *Confiteor peccatum meum*. D'après le texte hébreu : « Je rappelle mes péchés

chef des panetiers dit : Je confesse ma faute.

10. Le roi, irrité contre ses serviteurs, ordonna d'enfermer dans la prison du prince des soldats moi et le chef des panetiers.

11. Là, nous avons vu l'un et l'autre, la même nuit, un songe présage de l'avenir.

12. Il y avait là un jeune homme hébreu, serviteur de ce même chef des soldats. Nous lui avons raconté nos songes,

13. Et nous avons entendu tout ce que l'évènement a ensuite confirmé ; car j'ai été rétabli dans mon office, et lui a été suspendu à une croix.

14. Aussitôt, sur l'ordre du roi, Joseph fut tiré de la prison, on le rasa, on lui donna d'autres vêtements et on le présenta au roi,

15. Qui lui dit : J'ai vu des songes, et il n'y a personne qui les interprète ; j'ai appris que tu les expliquais très sagement.

16. Joseph répondit : Sans moi

narum magister, ait : Confiteor peccatum meum :

10. Iratus rex servis suis, me et magistrum pistorum retrudi jussit in carcerem principis militum,

11. Ubi una nocte uterque vidimus somnium præsagum futurorum.

12. Erat ibi puer hebræus, ejusdem ducis militum famulus : cui narrantes somnia,

13. Audivimus quidquid postea rei probavit eventus ; ego enim redditus sum officio meo ; et ille suspensus est in cruce.

14. Protinus ad regis imperium eductum de carcere Joseph totonderunt ; ac veste mutata, obtulerunt ei.

Psal, 104. 20.

15. Cui ille ait : Vidi somnia, nec est quid edisserat ; quæ audivi te sapientissime conjicere.

16. Respondit Joseph : Absque me

---

aujourd'hui, » je dois en faire mention. Par ses péchés il entend, selon Knobel et Keil, partie celui dont il s'est rendu coupable envers le roi (ci-dess. xl, 1), partie son ingratitude envers Joseph (*Ibid.*, 23) ; selon Delitzsch et Dillmann, le premier seulement, qu'il grossit pour faire sa cour. Il est difficile cependant qu'il ne se rappelle pas la prière que Joseph lui a faite et qu'il ne se reproche pas de l'avoir oublié si longtemps.

10. — *Iratus rex servis suis*... Voy. plus haut, xl, 1 et suiv.

11. — *Ubi una nocte... præsagum futurorum.* C'est le sens du texte, dont voici la traduction littérale : « Et nous songeâmes un songe en une même nuit, moi et lui ; chacun selon l'interprétation de son songe nous songeâmes ». Voy. xl, 5.

14. — *Protinus ad regis... obtulerunt ei.* A la lettre dans l'hébreu : « Et Pharaon envoya, et il appela Joseph », il le fit appeler, « et on le fit courir de la fosse », on le fit sortir en toute hâte de la prison ; « et il se rasa et changea ses vêtements, et il vint vers Pharaon ». Avant de se présenter devant Pharaon, Joseph « se rasa ». Il y a dans cette circonstance rapportée en passant un trait de mœurs égyptiennes à la fidélité duquel les critiques les plus prévenus n'ont pu s'empêcher de rendre hommage. Hérodote, ii, 36, a déjà remarqué comme un usage particulier aux Egyptiens, et son observation est confirmée par les monuments, que dans le deuil ils laissaient croître leur barbe et leurs cheveux, qui étaient rasés dans les autres temps. C'était le cas de Joseph en prison, et le respect dû au roi ne lui aurait pas permis de paraître devant lui en cet état, non plus qu'avec des habits négligés. Voy. M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 118 et suiv.

15. — *Vidi somnia... sapientissime conjicere.* Littéralement d'après l'hébreu : « J'ai songé un songe, et il n'y a personne pour l'interpréter ; et j'ai entendu dire de toi que tu entends un songe pour l'interpréter », que tu n'as qu'à l'entendre pour en donner la signification. C'était tirer une conséquence un peu forte de ce que lui avait dit son grand échanson, et, sous une forme flatteuse, énoncer une attente qui devenait une sorte d'exigence.

16. — *Absque me Deus respondebit prospera Pharaoni.* D'après l'hébreu : « Pas-

Deus respondebit prospera Pharaoni.

17. Narravit ergo Pharao quod viderat : Putabam me stare super ripam fluminis,

18. Et septem boves de amne conscendere, pulchras nimis, et obesis carnibus; quæ in pastu paludis virecta carpebant :

19. Et ecce, has sequebantur aliæ septem boves in tantum deformes et macilentæ, ut numquam tales in terra Ægypti viderim;

20. Quæ, devoratis et consumptis prioribus,

21. Nullum saturitatis dedere vestigium, sed simili macie et squalore torpebant. Evigilans, rursus sopore depressus,

22. Vidi somnium : Septem spicæ pullulabant in culmo uno plenæ atque pulcherrimæ.

23. Aliæ quoque septem tenues et percussæ uredine, oriebantur e stipula;

24. Quæ priorum pulchritudinem devoraverunt. Narravi conjectoribus somnium, et nemo est qui edisserat.

25. Respondit Joseph : Somnium regis unum est; quæ facturus est Deus, ostendit Pharaoni.

Dieu répondra favorablement à Pharaon.

17. Pharaon raconta donc ce qu'il avait vu : Je croyais être sur la rive du fleuve,

18. Et sept vaches très belles et chargées de chair montèrent du fleuve, et elles paissaient l'herbe dans un marécage :

19. Et voilà que sept autres vaches, tellement maigres et difformes que je n'en ai jamais vu de pareilles dans la terre d'Égypte, les suivaient,

20. Et après avoir dévoré et consumé les premières,

21. Elles ne donnèrent aucun signe de rassasiement, mais elles avaient la même maigreur et la même hideuse torpeur. Je m'éveillai, et de nouveau oppressé par le sommeil,

22. Je vis ce songe : Sept épis pleins et très beaux croissaient sur le même chaume;

23 Et sept autres épis, maigres et desséchés par un vent brûlant, sortaient d'une autre tige;

24. Et ils dévorèrent la beauté des premiers. J'ai raconté ce songe aux devins, et il n'y a personne qui l'explique.

25. Joseph répondit : Le songe du roi n'en est qu'un. Dieu a montré à Pharaon ce qu'il va faire.

---

moi »! proprement : cela ne vient « pas jusqu'à moi », n'appartient pas à moi : « Dieu répondra la paix de Pharaon », c'est-à-dire ce qui conviendra pour sa prospérité, pour son bien. Joseph ne se laisse pas éblouir par les paroles flatteuses du roi ; il renvoie toute gloire à Dieu, sur les lumières duquel il compte tellement que c'est à lui qu'il attribue la réponse qu'il donnera. « Les hiérogrammates attribuaient aussi à leurs dieux, à Thoth en particulier, leur science divine; mais ils ne donnaient leurs explications... qu'en consultant leurs livres sacrés, œuvre du dieu Thoth lui-même, d'après leurs croyances. Le jeune Hébreu n'a pas besoin de recourir à des moyens extérieurs : le vrai Dieu lui révèle lui-même le sens des songes dont il est l'auteur, et l'interprétation qu'il en donne est tellement simple et, pour ainsi dire, évidente, qu'elle s'impose à l'acceptation de tous (M. Vigouroux, *La Bible*, t. II, p. 123).

17. — *Narravit ergo Pharao...* Ce récit, sauf l'un ou l'autre trait qu'ajoute Pharaon, n'est que la répétition de celui qui commence ce chapitre.

25. — *Somnium regis unum est.* C'est-à-dire, les deux images qui ont été présentées en songe à Pharaon n'ont qu'une seule et même signification, et se réunissent de manière à ne former qu'un seul songe complet. — *Quæ facturus est Deus ostendit Pharaoni.* Dieu a annoncé à Pharaon ce qu'il va faire, afin qu'il puisse prendre ses mesures en conséquence. Ce songe est donc une faveur signalée que Dieu lui fait. On remarquera dans toute l'interprétation de Joseph l'assurance, la simplicité et la clarté

26. Les sept vaches belles et les sept épis pleins sont sept années d'abondance, et ont dans le songe la même signification.

27. Les sept vaches maigres et difformes qui sont venues après les premières, et les sept épis maigres et desséchés par un vent brûlant, sont sept années de famine qui doivent arriver.

28. Les années se suivront ainsi :

29. Voici que vont venir sept années de grande fertilité dans toute la terre d'Égypte.

30. Elles seront suivies de sept années d'une si grande stérilité que toute l'abondance passée sera oubliée. Car la famine consumera toute la terre,

31. Et l'étendue de la disette absorbera l'étendue de la fertilité.

32. Que si vous avez vu une seconde fois un songe se rapportant à la même chose, c'est un indice de certitude, parce que la parole de Dieu se réalisera et sera promptement accomplie.

33. — Maintenant donc, que le roi choisisse un homme sage et habile et lui donne le commandement sur toute l'Egypte ;

34. Afin qu'il établisse des préposés dans toutes les provinces, et que

26. Septem boves pulchræ et septem spicæ plenæ septem ubertatis anni sunt; eamdemque vim somnii comprehendunt.

27. Septem quoque boves tenues atque macilentæ quæ ascenderunt post eas, et septem spicæ tenues, et vento urente percussæ; septem anni venturæ sunt famis.

28. Qui hoc ordine complebuntur :

29. Ecce septem anni venient fertilitatis magnæ in universa terra Ægypti ;

30. Quos sequentur septem anni alii tantæ sterilitatis, ut oblivioni tradatur cuncta retro abundantia ; consumptura est enim fames omnem terram,

31. Et ubertatis magnitudinem perditura est inopiæ magnitudo.

32. Quod autem vidisti secundo ad eandem rem pertinens somnium ; firmitatis indicium est, eo quod fiat sermo Dei, et velocius impleatur,

33. Nunc ergo provideat rex virum sapientem et industrium, et præficiat eum terræ Ægypti ;

34. Qui constituat præpositos per cunctas regiones ; et quintam partem

---

qui la distinguent, et qui sont si éloignées du ton des oracles païens.

26. — *Septem ubertatis anni sunt.* Le mot « ubertatis » a été ajouté par la Vulgate pour correspondre à celui de « famis » du verset suivant.

31. — *Et ubertatis magnitudinem perditura est inopiæ magnitudo.* C'est le sens du texte, dont voici la traduction littérale : « Et l'abondance ne sera plus connue », ou remarquée, il n'en restera plus de vestige, « dans le pays devant la face de cette famine », à cause d'elle, sous son action, « après cela ; car elle sera très pesante ». La même pensée, pour le fond, a déjà été exprimée dans le verset précédent ; Joseph y revient encore pour y insister et la présenter avec plus de force.

33. — *Nunc ergo provideat rex virum sapientem...* Nul doute que le conseil de Joseph ne soit très désintéressé. Tout pénétré du grand objet que Dieu lui montre, il ne pense pas à lui-même, mais uniquement aux mesures à prendre pour prévenir les calamités dont l'Egypte est menacée. D'ailleurs, dans la situation où il se trouve, il ne pourrait guère lui venir à l'esprit que le choix du roi doive tomber sur lui.

34. — *Et quintam partem fructuum...* Joseph conseille au roi de prélever le cinquième des produits de l'Egypte vraisemblablement au lieu du dixième, qui lui revenait dans les années ordinaires. Selon l'observation de Knobel, cette mesure, dans un pays aussi fertile que l'Egypte, et surtout dans des années d'une extraordinaire abondance, peut d'autant moins être regardée comme oppressive qu'elle avait pour but le bien du peuple. Au reste, il ne faudrait pas conclure de là que Pharaon ne dût réunir dans ses

fructuum per septem annos fertilitatis,

35. Qui jam nunc futuri sunt, congreget in horrea; et omne frumentum sub Pharaonis potestate condatur, serveturque in urbibus,

36. Et præparetur futuræ septem annorum fami, quæ oppressura est Ægyptum, et non consumetur terra inopia.

37. Placuit Pharaoni consilium et cunctis ministris ejus.

38. Locutusque est ad eos : Num invenire poterimus talem virum qui spiritu Dei plenus sit?

39. Dixit ergo ad Joseph : Quia ostendit tibi Deus omnia quæ locutus es, numquid sapientiorem et consimilem tui invenire potero?

40. Tu eris super domum meam, et ad tui oris imperium cunctus populus obediet; uno tantum regni solio te præcedam.

Psal. 104. 21. 1 *Mac.* 2. 53. *Act.* 7. 10.

la cinquième partie des fruits, pendant les sept années de fertilité

35. Qui vont venir maintenant, soit rassemblée dans les greniers; et que tout le froment soit placé sous la puissance de Pharaon et conservé dans les villes,

36. Et qu'il soit préparé pour la future famine de sept ans qui doit oppresser l'Égypte, et que la terre ne soit pas consumée par la disette.

37. Le conseil plut à Pharaon et à tous ses ministres.

38. Et il leur dit : Est-ce que nous pourrons trouver un tel homme qui soit plein de l'esprit de Dieu ?

39. Il dit donc à Joseph : Puisque Dieu t'a montré tout ce que tu as dit, pourrai-je trouver un homme plus sage que toi et semblable à toi?

40. Tu seras établi sur ma maison, et au commandement de ta bouche tout le peuple obéira : je ne serai au-dessus de toi que par le trône.

---

magasins que le cinquième des récoltes; il s'entend de soi qu'il pouvait encore acheter de ses sujets tout ce qu'ils voudraient lui vendre, et c'est sans doute ce qui eut lieu. On ne comprendrait guère, en effet, dans une autre hypothèse, ni comment l'Égypte sentit sitôt les effets de la disette, ni comment les provisions de Pharaon purent suffire non seulement pour elle, mais encore pour les pays voisins.

38. — *Num invenire poterimus talem virum...?* Pharaon ne doute pas un instant de la vérité de l'interprétation de Joseph, ni de la source surnaturelle de ses lumières, ce qui présuppose qu'il croyait à l'origine divine de ses songes et à leur futur accomplissement. L'assurance avec laquelle Joseph avait annoncé ce qui aurait lieu pendant le cours de quatorze années, jointe à la manière simple et naturelle dont il avait expliqué les songes dans toutes leurs circonstances, en manifestant la clairvoyance surnaturelle de son regard, était déjà bien propre, il est vrai, surtout à côté de l'embarras des interprètes égyptiens, à faire impression sur le roi; mais ce serait s'aveugler étrangement que d'y chercher la seule, ou même la principale cause de la faveur avec laquelle il accueille se paroles. Il faut remonter jusqu'à Celui qui tient les cœurs des hommes dans sa main, et pour qui l'interprétation des songes, comme les songes eux-mêmes et tous ces évènements, n'était qu'un moyen pour arriver à ses fins.

39. — *Numquid sapientiorem...?* D'après l'hébreu : « il n'est point d'intelligent et de sage comme toi ».

40. — *Ad tui oris imperium cunctus populus obediet.* C'est le sens de l'hébreu, dont la traduction littérale est : « d'après ta bouche se règlera tout mon peuple », il se conformera aux ordres émanés de toi. D'autres, parmi lesquels se trouvent Gesenius, Furst, Knobel, Bunsen, traduisent : « et tout mon peuple baisera ta bouche »; à la lettre : « sur ta bouche », à savoir, en signe d'hommage. Mais Keil, Delitzsch, Dillmann, opposent à cette explication que נָשַׁק עַל, dans le sens de *baiser sur,* n'est pas hébreu; que d'ailleurs ce n'est pas sur la bouche que se donnait le baiser comme acte d'hommage, mais sur le pied, et surtout qu'un tel hommage ne pouvait être rendu par tout le peuple; à quoi Lange ajoute que l'hommage n'était rendu qu'au prince même. Joseph est ainsi nommé ce que nous pourrions appeler grand visir de Pharaon, ou vice-roi d'Égypte.

41. Et Pharaon dit de nouveau à Joseph : Voilà que je t'ai établi sur toute la terre d'Égypte.

42. Et il prit l'anneau de sa main et le plaça dans la main de Joseph, et il le revêtit d'une robe de byssus, et il mit à son cou un collier d'or.

41. Dixitque rursus Pharao ad Joseph : Ecce, constitui te super universam terram Ægypti.

42. Tulitque annulum de manu sua, et dedit eum in manu ejus; vestivitque eum stola byssina, et collo torquem auream circumposuit.

---

42. — *Tulitque annulum de manu sua*... Après avoir conféré de bouche à Joseph la charge de grand visir, il lui en remet les insignes. Le premier est l'anneau, auquel est joint le sceau que porte le premier dignitaire de l'Etat pour en munir les ordres royaux qu'il expédie. C'est ce que nous retrouvons aussi chez les Perses (Esth. III, 10 ; VIII, 2) ; et de nos jours encore, chez les Turcs, le grand visir porte l'anneau. Cfr Q. Curt. X, V; Justin. XII, XV. — *Vestivitque eum stola byssina.* שֵׁשׁ SHESH, de שׁוּשׁ, *être blanc,* désigne le byssus égyptien, en ancien égyptien *shenti,* comme בּוּץ BOUTS est l'appellation propre de celui de Syrie, laquelle, par les Phéniciens (בּץ), a passé dans le grec, βύσσος. « Les habits d'étoffes venant du règne végétal, de lin et de coton, dit Hengstenberg, étaient regardés par les Egyptiens comme purs et saints, et très estimés chez eux ; les prêtres n'en portaient pas d'autres, d'après Hérodote, II, XXXVII, où le lin, par opposition à la laine, comprend aussi le coton » (*Die Bücher Mose's u. Ægypt.*, p. 29). Cette dernière observation est confirmée par Pollux (*Onom.* VII, XVII), qui décrit le byssus comme une espèce de lin, et néanmoins entend par là le coton. Keil pense même que שֵׁשׁ, *byssus,* marque proprement, non du lin, à prendre ce mot dans le sens que nous lui donnons, mais une fine *mousseline* ou un *blanc coton*, et, à l'appui de son opinion, il allègue, entre autres preuves, un passage de Pline, *N. H.* XIX, II, qui est en effet du plus grand poids. C'est précisément en décrivant le lin d'Egypte que le naturaliste latin s'exprime ainsi : « La partie supérieure de l'Egypte, du côté de l'Arabie, produit un arbrisseau nommé par quelques-uns *gossipion* (*cotonnier*), par la plupart *xylon* (*bois*) : d'où l'on appelle *xylines* les étoffes qui en proviennent. Il est petit, et il porte un fruit semblable à une noix barbue ; l'intérieur contient un duvet que l'on file : aucune étoffe n'est préférable à celle-là pour la blancheur et la souplesse ; on en fait les vêtements favoris des prêtres d'Egypte ». Voy. Keil, *Bibl. Archæol.*. § 17, 5). Champollion-Figeac dit aussi qu'on s'accorde assez à reconnaître que l'espèce de lin dont il s'agit était produite par un arbre, et, après avoir rapporté le passage de Pline qu'on vient de lire et un autre d'Hérodote, (III, CVI), il conclut ainsi : « Le rapprochement de tous ces passages montre assez clairement que le byssus des anciens n'était pas autre chose que le coton ; que cet arbre était cultivé en Egypte ; et saint Jérôme ajoute qu'il y était en grand nombre. C'est donc le coton qu'il faut reconnaître dans tous les passages des anciens relatifs à l'usage du byssus en Egypte » (*Egypte anc.*, p. 192). Je ne pense pas néanmoins que par le byssus d'Egypte il faille entendre exclusivement le coton ; je me rangerais plutôt à l'avis de Delitzsch, qui dit que שֵׁשׁ, le *shenti* de l'ancien égyptien, signifie les deux, le *coton* et le *lin* fin et doux comme du coton. « בּוּץ, ajoute-t-il, en ancien égyptien *pek,* est le mot propre pour le fin *lin* ». M. Vigouroux ne doute pas qu'ici ce ne soit du fin lin qu'il s'agit. « Joseph, dit-il, quitta donc la *schenti* ordinaire, espèce de pagne grossier, porté par les gens de basse condition, que nous voyons sur tant de scènes égyptiennes, et il fut revêtu de vêtements de lin » (*La Bible,* etc., t. II, p. 122). — *Et collo torquem auream circumposuit.* C'était en Egypte une distinction qu'attestent encore les monuments. « Tous les grands personnages égyptiens, dit M. Vigouroux, sont décorés du collier. Il est curieux de voir ici, comme pour tant d'autres détails que cette histoire si intéressante de Joseph nous a déjà fourni l'occasion d'examiner, comment ce sont les traits les plus égyptiens du récit qui ont été allégués par les rationalistes, avant les découvertes égyptologiques, comme une preuve péremptoire de sa non authenticité. Il nous sera bien permis d'en conclure que si les plus habiles savants d'outre-Rhin se sont trompés si grossièrement, en plein dix-neuvième siècle, dans leurs attaques contre cette partie de la Genèse, il eût été impossible à tout autre qu'à Moïse de raconter fidèlement, plusieurs siècles après, en Palestine, un récit plein de tant de détails minutieux, et de s'exprimer sans aucune prétention archéologique, avec l'exactitude d'un homme qui décrit ce qu'il a sous les yeux. » Bohlen dit dédaigneuse-

43. Fecitque eum ascendere super currum suum secundum, clamante præcone, ut omnes coram eo genu flecterent, et præpositum esse scirent universæ terræ Ægypti.

44. Dixit quoque rex ad Joseph : Ego sum Pharao : absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Ægypti.

45. Vertitque nomen ejus, et vocavit eum lingua Ægyptiaca, Salvatorem mundi. Deditque illi uxorem

43. Il le fit monter sur son second char, et un héraut criait pour que tous fléchissent le genou devant lui et connussent qu'il était préposé à toute la terre d'Égypte.

44. Le roi dit aussi à Joseph : Je suis Pharaon : personne ne remuera la main ou le pied sans ton ordre dans toute la terre d'Égypte.

45. Et il changea son nom, et il l'appela en langue égyptienne Sauveur du monde. Et il lui donna pour épouse

---

ment, au sujet de la partie du récit que nous étudions maintenant : « Il est à peine nécessaire de faire remarquer que ces objets « de luxe, en particulier les pierres taillées, « appartiennent à une époque postérieure » (*Die Genes. erlaüt.*, Kœnigsb., 1835, p. 386). Jamais l'incrédulité n'a reçu un plus humiliant démenti : car les témoins sont là, sous nos yeux, qui élèvent leurs voix pour défendre la Bible. M. de Rougé, décrivant quelques-uns des bijoux que renferme la salle historique du Musée égyptien du Louvre, entre autres un épervier, chef-d'œuvre de ciselure, dont le corps est couvert de petites plumes en lapis, cornaline ou feldspath vert, incrustées dans de petites cloisons d'or, conclut ainsi : « Tels sont les bi- « joux que savaient faire les contemporains « de Moïse. On voit que l'art de ciseler « l'or, d'y incruster les pierres fines et de « graver les matières les plus dures, était « porté au plus haut degré de perfection au « moment où les Israélites habitèrent l'Egyp- « te » (*Notice des monum. égypt.*, p. 62). — Sur les tombeaux de Beni-Hassan sont représentés des esclaves qui tiennent chacun à la main quelque objet destiné à l'habillement ou à la parure de leur maître. Le premier porte un de ces colliers qui ornent toujours le col et la poitrine des rois et des grands. Les dieux le portent également. On leur offrait des colliers par religion... Les colliers étaient souvent à plusieurs rangs, comme nous le voyons sur cette stèle » (la stèle qui représente Menephtah conférant le collier à un grand d'Egypte), « et comme on peut le voir aussi à la galerie du premier étage du Musée égyptien, où sont conservés des colliers découverts dans des tombeaux. Ils étaient généralement composés d'objets symboliques, comme poissons sacrés, lézards, œil d'Osiris, fleurs de lotus. Les chaînes d'or, travaillées en lacet, sont aussi souples que celles que peuvent faire nos meilleurs ouvriers d'Europe. Les fermoirs des colliers sont formés d'un petit verrou qui tient très solidement. La tête d'épervier servait souvent à en décorer les extrémités, destinées à être attachées sur les épaules » (*La Bible*, etc., t. II, p. 128 et suiv.).

43. *Fecitque eum ascendere super currum suum secundum*, sur le second des chars royaux, qui venait après celui qui était exclusivement réservé au roi, pour lui faire parcourir solennellement la ville et le présenter au peuple comme le premier chef de l'Etat après le roi. — *Clamante præcone ut omnes coram eo genu flecterent.* L'hébreu : « et on cria devant lui : Abrekh ! » Plusieurs savants, entre autres Brugsch, regardent encore *Abrekh* comme un mot sémitique égyptianisé, et le traduisent par « fléchissez les genoux ». D'autres, comme Keil, Delitzsch, y voient le copte *abork*, de ⲂⲞⲢ, *projicere*, avec *a*, signe de l'impératif, et *k*, signe de la 2ᵉ personne : *prosterne-toi !* Le sens, pour le fond, revient au même. — *Et præpositum esse scirent universæ terræ Ægypti.* Dans le texte hébreu, c'est l'historien qui reprend ici sa narration : « et il le préposa sur toute la terre d'Egypte ».

44. — *Ego sum Pharao*, i. e., rex Ægypti : *absque tuo imperio;* proprement : « sans toi », indépendamment de ton autorité, *non movebit quisquam manum aut pedem in omni terra Ægypti :* personne, dans tout ce pays, ne pourra faire la moindre chose. Pharaon conserve le souverain pouvoir ; mais il en remet tout l'exercice entre les mains de Joseph, qui en sera le dépositaire.

45. — *Vertitque nomen ejus, et vocavit eum lingua ægyptiaca, Salvatorem mundi...* L'hébreu : « Et Pharaon appela le nom de Joseph Tsaphenath-Pahanéach... » Pour naturaliser complètement Joseph, le roi lui donne un nom égyptien et une femme égyptienne. « Tsaphenath-Pahanéach », ou, comme les Septante écrivent ce mot, Ψονθομφανήχ, signifie, selon saint Jérôme, « sauveur du monde ». Il répondrait ainsi au

Aseneth, fille de Putiphare, prêtre d'Héliopolis. Joseph sortit donc pour visiter la terre d'Égypte

46. (Or il avait trente ans lorsqu'il parut devant le roi Pharaon) ; et il parcourut toutes les contrées de l'Égypte.

Aseneth, filiam Putiphare sacerdotis Heliopoleos. Egressus est itaque Joseph ad terram Ægypti,

46. (Triginta autem annorum erat quando stetit in conspectu regis Pharaonis) et circuivit omnes regiones Ægypti.

---

copte *Psotemphaneh* (*P*, article; *sot*, *sôte*, « salut » ; *m*, signe du génitif ; *ph*, art., et *eneh*, « monde », proprement « âge, siècle »). Mais cette explication ne tient pas compte de l'*n* dans *p-sont* au lieu de *p-sot*. Il vaut donc mieux le prendre, avec Rosellini, Lepsius et autres égyptologues modernes, comme répondant au copte *psontemphaneh*, « soutien de la vie » (de *sônt*, « soutenir, conserver », et *aneh*, « vie »). C'est aussi l'explication que préfèrent Keil, Delitzsch et autres. Ce nom, que Knobel qualifie de *pompeux*, ne répond pas seulement « à l'esprit de l'Orient et en particulier de l'Egypte », comme il le dit, mais encore et surtout à la vocation de Joseph. « Aseneth », que les Septante écrivent aussi Ἀσενέθ, au lieu de l'hébreu *Asenath*, signifie, à ce qu'il paraît, *appartenant à Neith*, la Minerve égyptienne, ou, selon Bunsen, *adorant Neith*. Sur « Putiphar », voy. plus haut, XXXVII, 36, où le même nom se trouve déjà sous une forme abrégée, quoiqu'il ne désigne pas le même personnage dans les deux endroits, comme le montre assez la différence des positions. « Héliopolis » est le nom par lequel les Septante rendent אֹן, On, qui en copte signifie la *lumière*, et selon saint Cyrille d'Alexandrie, le *soleil*. « On » est le nom vulgaire de cette ville, à laquelle les monuments donnent celui de *Ta Ra* ou *Pa Ra*, « maison du soleil ». Héliopolis était située dans la Basse-Egypte, environ deux lieues au nord du Caire. Elle possédait dès la plus haute antiquité un célèbre temple du Soleil, avec un collège sacerdotal réputé le plus savant des trois principaux de l'Egypte. Le but de Pharaon, en faisant épouser à Joseph la fille du (grand) prêtre d'Héliopolis, était de donner, par cette alliance avec ce qu'il y avait de plus élevé dans la caste sacerdotale, une base solide à son autorité, et de l'entourer de la considération dont il avait besoin dans sa position. La caste sacerdotale était en effet la première des trois castes égyptiennes, celle à laquelle appartenait le roi lui-même ; car les rois, choisis dans la caste militaire, étaient reçus parmi les prêtres et initiés à leur science secrète. « Elle était, dit Champollion-Figeac, spécialement vouée à l'étude des sciences et aux progrès des arts ; elle était chargée en outre des cérémonies du culte, de l'administration de la justice; de l'établissement et de la levée des impôts, invariablement fixés d'après la nature et l'étendue de chaque portion de terrain mesurée d'avance ; enfin, de toutes les branches de l'administration civile », En un mot, « elle posséda à la fois, dit-il encore ailleurs, les honneurs, le pouvoir et la richesse » (*Egypte*, p. 87 et 145). Cfr Hérodote, II, III, avec les notes de Bæhr, et Hengstenberg, *die Bücher Mos.*, etc. p. 30. — Quoique l'élévation de Joseph, c'est-à-dire, d'un esclave hébreu languissant dans une prison, à la plus haute dignité de l'Egypte se conçoive jusqu'à un certain point par l'importance que l'antiquité, particulièrement dans ce pays, attachait à l'interprétation des songes et par la forme absolue du gouvernement en Orient, elle n'en paraît pas moins manifestement un miracle, en ce que c'est Dieu qui a donné à Joseph l'intelligence des songes que lui-même avait envoyés dans ce but, et qui a dirigé toutes les circonstances de manière à lui frayer par ce moyen la voie à la position dans laquelle il voulait en faire le sauveur, non seulement de l'Egypte, mais encore et surtout de son peuple naissant, la famille de Jacob. Et cette même main divine qui, après de si profonds abaissements, l'a élevé à une telle dignité, saura encore l'y maintenir par des superstitions égyptiennes, quoique, par son alliance avec la fille d'un prêtre du Soleil, il soit entré dans la société et dans les formes de la vie des Egyptiens. Voy. Keil *in h. l.* — *Egressus est itaque Joseph ad terram Ægypti*, il en alla faire la visite. Il était naturel qu'il commençât par là l'exercice de sa charge.

46. — *Triginta autem annorum erat....* Comme il était âgé de dix-sept ans lorsqu'il fut emmené en Egypte, il y avait donc déjà passé treize ans comme esclave, dont trois, et peut-être davantage, en prison. — *Et circuivit omnes regiones Ægypti*. Dans l'hébreu, à la lettre : « et Joseph sortit de devant Pharaon, et il passa dans toute la terre d'Egypte. » Knobel croit devoir faire observer que « la même chose avait déjà été dite au verset 45. » Ce critique paraît n'avoir pas

47. Venitque fertilitas septem annorum; et in manipulos redactæ segetes congregatæ sunt in horrea Ægypti.

48. Omnis etiam frugum abundantia in singulis urbibus condita est.

49. Tantaque fuit abundantia tritici, ut arenæ maris coæquaretur, et copia mensuram excederet.

50. Nati sunt autem Joseph filii duo antequam veniret fames: quos peperit ei Aseneth filia Putiphare sacerdotis Heliopoleos.

Infr., 46. 20; 48. 5.

51. Vocavitque nomen primogeniti, Manasses, dicens : Oblivisci me fecit Deus omnium laborum meorum, et domus patris mei.

47. La fertilité des sept années arriva, et les moissons, réunies en gerbes, furent amassées dans les greniers de l'Égypte.

48. Et toute cette abondance de fruits fut mise en réserve dans toutes les villes.

49. Et l'abondance du froment fut si grande qu'il égalait le sable de la mer, et il y en avait tant qu'on ne pouvait le mesurer.

50. Or deux fils naquirent à Joseph avant l'arrivée de la famine, lesquels lui enfanta Aseneth, fille de Putiphare, prêtre d'Héliopolis.

51. Il appela le premier-né du nom de Manassès, disant : Dieu m'a fait oublier toutes mes peines et la maison de mon père.

---

pris garde que ce n'était encore qu'une indication sommaire qui est ensuite reprise et développée, conformément à la manière biblique d'exposition que nous avons déjà eu plus d'une fois occasion de remarquer.

6. — *Les sept années d'abondance, pendant lesquelles Joseph a deux fils*, ŷŷ. 47 - 52.

47. — *Venitque fertilitas . . . in horrea Ægypti*. Le texte dit simplement : « Et la terre produisit, pendant les sept années d'abondance, par poignées », à pleines mains, très abondamment.

48. — *Omnis etiam . . . condita est*. L'hébreu est moins bref et indique clairement que c'est Joseph qui réunit ces provisions : « Et il amassa tous les vivres des sept années qu'il y eut dans la terre d'Egypte, et mit les vivres dans les villes : les vivres des champs de la ville, qui étaient autour d'elle, il les mit au milieu d'elle », c'est-à-dire qu'il mit dans chaque ville les produits de son territoire, des campagnes environnantes, et les serra dans les magasins qu'il y avait fait préparer à cet effet (plus bas, ŷ. 56). Joseph réunit d'abord le cinquième de tous les produits de l'Egypte, qu'il avait conseillé au roi de prélever pour le mettre en réserve, outre ce qu'il est à croire que les Egyptiens, comme nous l'avons déjà dit, lui vendirent de leur plein gré.

49. — *Et copia mensuram excederet*. L'hébreu à la lettre : « Et Joseph entassa le froment comme le sable de la mer, en très grande quantité, jusqu'à ce qu'on cessa de compter, car c'était sans nombre ». L'énorme quantité de froment fut cause qu'on s'écarta dans cette occasion de l'usage où l'on était en Egypte, comme l'attestent les monuments, de mesurer ce qui était mis dans les magasins et d'en tenir un compte exact. Voy. Hengstenb., *Die Bücher Mos.*, etc., p. 32.

51. — *Manasses*. מְנַשֶּׁה *Menashsheh*, c'est-à-dire, *faisant oublier*. — *Oblivisci me fecit Deus* . . . Dieu a fait oublier à Joseph « toute la maison de son père », non en lui en ôtant le souvenir, comme il est évident par les paroles mêmes qui semblent le dire, mais en le comblant de tant de biens qu'il ne lui reste plus rien à y regretter. Ce n'est pas à dire qu'il soit devenu indifférent pour son père même, qui l'a tant aimé : la suite le montre assez. Que s'il ne lui donne pas aussitôt de ses nouvelles, et même ne le fait, au bout de plusieurs années, que lorsque la venue de ses frères lui en a fourni l'occasion, c'est sans doute que, éclairé par la foi, qui dans tout ce qui lui était arrivé, lui montrait une conduite si particulière et si paternelle de la Providence à son égard, et ayant d'ailleurs une intelligence plus claire des songes qui lui avaient annoncé son élévation, il ne voulut pas prévenir les conseils de la divine sagesse, mais attendre, dans un entier abandon entre ses mains, les moments qu'elle avait fixés. Il aurait même été à craindre qu'une révélation prématurée du mys-

52. Et il appela le second du nom d'Ephraïm, disant : Dieu m'a fait croître dans la terre de ma pauvreté.

53. Lorsque les sept années de fertilité dont avait joui l'Égypte furent passées,

54. Commencèrent à venir les sept années de disette que Joseph avait prédites. La famine prévalut dans le monde entier ; mais dans toute la terre d'Égypte il y avait du pain.

55. Lorsque la faim s'y fit sentir, le peuple cria vers Pharaon, demandant des aliments. Il leur répondit : Allez à Joseph, et faites tout ce qu'il vous dira.

56. Or la famine croissait tous les jours sur toute la terre. Et Joseph ouvrit tous les greniers, et il vendait aux Égyptiens : car la faim les pressait aussi.

57. Et toutes les provinces venaient en Égypte pour acheter de la nourriture et tempérer la rigueur de la disette.

52. Nomen quoque secundi appellavit Ephraim, dicens : Crescere me fecit Deus in terra paupertatis meæ.

53. Igitur transactis septem ubertatis annis, qui fuerant in Ægypto,

54. Cœperunt venire septem anni inopiæ, quos prædixerat Joseph ; et in universo orbe fames prævaluit, in cuncta autem terra Ægypti panis erat.

55. Qua esuriente, clamavit populus ad Pharaonem, alimenta petens. Quibus ille respondit : Ite ad Joseph : et quidquid ipse vobis dixerit, facite.

56. Crescebat autem quotidie fames in omni terra : aperuitque Joseph universa horrea, et vendebat Ægyptiis : nam et illos oppresserat fames.

57. Omnesque provinciæ veniebant in Ægyptum, ut emerent escas, et malum inopiæ temperarent.

---

tère d'iniquité dont il avait été la victime n'entraînât les plus graves inconvénients tant pour lui-même que pour la maison de son père.

52. — *Nomen quoque secundi . . . paupertatis meæ.* L'hébreu se traduirait plus exactement par : « Et le nom du second, il l'appela Ephraïm : Parce que Dieu m'a fait fructifier dans la terre de mon affliction ». אֶפְרַיִם *Ephrayim*, de פָּרָה, *fructifier*, *être fécond*, signifie *fécondité*, ou plutôt, à cause de la forme dualiste, *double fécondité*. Joseph appelle « terre de son affliction » l'Egypte, où il a été si longtemps malheureux.

10. — *Les sept années de famine*, ✶✶. 53-57.

54. — *In universo orbe.* A la lettre d'après l'hébreu : « dans toutes les terres », dans tous les pays voisins.

57. — *Omnesque provinciæ . . . temperarent.* L'hébreu : « Et toute la terre venait en Egypte pour acheter du blé auprès de Joseph, car la famine était forte dans toute la terre ». Cette remarque prépare ce qui suit. Dans l'hébreu, בָּאוּ est au pluriel : venaient », parce que l'expression « toute la terre » est prise collectivement, dans un sens analogue à celui du français *tout le monde*. Il est arrivé souvent de ces famines frappant en même temps l'Egypte et les contrées voisines. Ce phénomène vient de ce que les inondations du Nil, auxquelles l'Egypte est redevable de sa fertilité, ont leur cause dans les pluies périodiques de l'Abyssinie, produites par les nuages que les vents y amènent de la Méditerranée, et ayant par conséquent la même origine que celles de la Palestine. Voy. Hengstenb., *Die Bücher Mos.*, etc., p. 33.

CHAPITRE XLII

Premier voyage des frères de Joseph en Égypte pour acheter du blé. ℣℣. 1-38.

1. Audiens autem Jacob quod alimenta venderentur in Ægypto, dixit filiis suis : Quare negligitis ?

2. Audivi quod triticum venundetur in Ægypto : descendite, et emite nobis necessaria, ut possimus vivere, et non consumamur inopia.

3. Descendentes igitur fratres Joseph decem, ut emerent frumenta in Ægypto,

4. Benjamin domi retento a Jacob, qui dixerat fratribus ejus : Ne forte in itinere quidquam patiatur mali ;

5. Ingressi sunt terram Ægypti cum aliis qui pergebant ad emendum. Erat autem fames in terra Chanaan.

6. Et Joseph erat princeps in terra

1. Or Jacob, apprenant qu'on vendait des aliments en Égypte, dit à ses fils : Pourquoi êtes-vous négligents ?

2. J'ai appris qu'on vend du blé en Égypte : descendez, et achetez-nous ce qui nous est nécessaire, afin que nous puissions vivre et ne soyons pas consumés par la famine.

3. Dix frères de Joseph descendirent donc pour acheter du blé en Égypte.

4. Benjamin fut retenu à la maison par Jacob, qui dit à ses frères : C'est de peur qu'il ne lui arrive quelque malheur en route.

5. Ils entrèrent dans la terre d'Egypte avec d'autres qui s'y rendaient pour acheter. Car il y avait la famine dans la terre de Chanaan.

6. Et Joseph était prince dans

---

11. *Premier voyage des frères de Joseph en Egypte pour acheter du blé,* XLII.

1. — *Quare negligitis?* A la lettre dans le texte : « Pourquoi vous regardez-vous » les uns les autres comme des gens embarrassés, qui ne savent quel parti prendre ? Cet embarras des frères de Joseph n'était vraisemblablement pas sans quelque rapport avec le crime dont ils s'étaient rendus coupables envers lui. Le chemin de l'Egypte, qu'ils l'avaient réduit à parcourir dans un si triste état, l'Égypte même, où ils pouvaient encore le rencontrer comme esclave, devaient leur apparaître tout semés de reproches et de remords.

3. — *Descendentes igitur fratres Joseph decem*... Selon la remarque de Lange, ils s'y rendirent en si grand nombre afin d'obtenir une plus grande quantité de blé ; car quoique, par un sentiment d'humanité, on y vendit aussi des vivres aux étrangers, la prudence voulait cependant qu'on n'en accordât à chacun que dans une certaine mesure.

4. — *Benjamin domi retento... patiatur mali.* L'hébreu : « Et Benjamin, frère de Joseph », né de la même mère que lui, « Jacob ne l'envoya pas avec ses frères ; car il dit : De peur qu'il ne lui arrive malheur ! » Jacob avait transporté sa prédilection pour Joseph, fils de sa vieillesse et fils de Rachel, sur son frère Benjamin, et il le gardait d'autant plus soigneusement auprès de lui, qu'il s'était sans doute fait de grands reproches d'avoir autrefois exposé Joseph aux dangers d'un long voyage, dont il ne l'avait pas vu revenir. Benjamin d'ailleurs n'était pas encore arrivé à la maturité de l'âge. Il est possible aussi que la disparition de Joseph eût laissé à Jacob, dans le fond du cœur, un vague sentiment de méfiance à l'égard de ses fils, dont la jalousie et la haine contre leur frère n'avaient pu lui échapper. Or Benjamin était de même son favori, le fils de Rachel et le frère de Joseph.

5. — *Cum aliis qui pergebant ad emendum.* Tous ensemble formaient une grande caravane. La ville égyptienne où ils allaient était, selon les uns, Memphis ; plus vraisemblablement, selon d'autres, Tanis ou Tsohan.

6. — *Et Joseph erat princeps in terra*

la terre d'Égypte, et le blé ne se vendait aux peuples que par son ordre. Lorsque ses frères l'eurent adoré,

7. Et qu'il les eut reconnus, il leur parla durement, comme à des étrangers, et les interrogea : D'où venez-vous ? Ils répondirent : De la terre de Chanaan, afin d'acheter ce dont nous avons besoin pour vivre.

8. Et tout en reconnaissant ses frères, il ne fut pas reconnu par eux.

9. Et se souvenant des songes qu'il avait eus autrefois, il leur dit : Vous êtes des espions ; vous êtes venus pour voir les parties faibles du pays.

10. Ils dirent : Il n'en est point ainsi, seigneur, mais vos serviteurs sont venus pour acheter des aliments.

Ægypti, atque ad ejus nutum frumenta populis vendebantur. Cumque adorassent eum fratres sui,

7. Et agnovisset eos, quasi ad alienos durius loquebatur, interrogans eos : Unde venistis? Qui responderunt : De terra Chanaan, ut emamus victui necessaria.

8. Et tamen fratres ipse cognoscens, non est cognitus ab eis.

9. Recordatusque somniorum, quæ aliquando viderat, ait ad eos : Exploratores estis; ut videatis infirmiora terræ, venistis.

10. Qui dixerunt : Non est ita, domine, sed servi tui venerunt ut emerent cibos.

Ægypti... L'auteur insiste sur cette circonstance, pour faire comprendre que les frères de Joseph devaient inévitablement paraître devant lui. Comme il surveillait la vente en général, il la surveillait particulièrement à l'égard des étrangers, qui étaient obligés, comme on peut l'inférer de ce récit, de se faire annoncer à lui-même. C'était une mesure de précaution, qui pouvait aussi, dans l'esprit si clairvoyant de Joseph, se rattacher au pressentiment, à l'attente de la venue de ses frères. שַׁלִּיט, SHALLIT, *dominateur, gouverneur,* rendu dans la Vulgate par « princeps », marque proprement celui qui exerce le pouvoir, et paraît avoir été le titre constant par lequel les Sémites désignaient Joseph comme gouverneur de l'Egypte. Ce mot ne se rencontre plus ailleurs que dans des livres d'une époque bien postérieure, où il est regardé comme un aramaïsme ; mais il est aussi très ancien en hébreu, et a la plus grande affinité avec l'arabe *sultan,* qui appartient à la même racine. C'est de là, selon Keil, qu'est venu le *Salatis* dont la légende postérieure a fait le premier roi des Hyksos. Cfr Josèphe, *Cont. Ap.*, c. I, 14. — *Cumque adorassent eum fratres sui.* L'hébreu : « Et les frères de Joseph vinrent, et ils l'adorèrent » ; ou : « ils se prosternèrent devant lui, la face contre terre ». C'est ainsi que, sans s'en douter, ils accomplissaient les songes qui avaient si fort excité leur haine.

7. — *Et agnovisset eos, quasi ad alienos...* Il put les reconnaître d'abord sans être lui-même reconnu d'eux, parce que, comme ils étaient déjà des hommes faits lorsqu'il fut emmené en Egypte, ils avaient beaucoup moins changé que lui, qui ne l'était devenu que dans ce pays ; ensuite, parce que leur réunion faisait d'autant mieux ressortir et leurs caractères communs et les particularités distinctives de chacun, chose dont il ne restait plus en lui aucune trace ; enfin, parce que Joseph était familiarisé avec leur costume, leur langue et leur manière de s'exprimer, au lieu qu'il leur apparaissait sous un costume étranger, comme un Egyptien, et ne leur parlait que par truchement. Ajoutez à cela que Joseph pouvait toujours avec vraisemblance s'attendre à voir arriver ses frères, tandis qu'il ne pouvait pas venir à l'esprit de ses frères que c'était lui-même qu'ils voyaient dans le vice-roi d'Egypte.

9. — *Recordatusque somniorum...* Voy. ces songes ci-dessus, XXXVII, 5 et suiv. — *Exploratores estis : ut videatis infirmiora terræ;* à la lettre : « la nudité de la terre », du pays, les endroits sans défense et d'un facile accès, *venistis.* « On a souvent trouvé cette accusation singulière. Elle est cependant tout à fait naturelle dans la bouche d'un ministre de l'Egypte. La situation politique du pays était loin à cette époque d'être rassurante. Les pharaons, surtout en temps de famine, avaient à se tenir en garde contre l'invasion des bandes nomades qui fondaient sur leur royaume à l'improviste. Le danger était si réel, qu'ils furent obligés de construire une grande muraille, de la mer Rouge à la Méditerranée, pour être à l'abri de leurs surprises, de même que les Chinois bâtirent leur célèbre Grande Muraille pour

11. Omnes filii unius viri sumus; pacifici venimus, nec quidquam famuli tui machinantur mali.

11. Nous sommes tous fils d'un seul homme; nous sommes venus avec des pensées de paix, et vos serviteurs ne trament rien de mal.

12. Quibus ille respondit : Aliter est : immunita terræ hujus considerare venistis.

12. Il leur répondit : Il en est autrement : vous êtes venus examiner les endroits de ce pays qui ne sont pas fortifiés.

13. At illi : Duodecim, inquiunt, servi tui, fratres sumus, filii viri unius in terra Chanaan; minimus cum patre nostro est, alius non est super.

13. Mais ils dirent : Nous sommes douze frères, vos serviteurs, fils d'un seul homme dans la terre de Chanaan; le plus jeune est avec notre père, l'autre ne vit plus.

14. Hoc est, ait, quod locutus sum : Exploratores estis.

14. C'est ce que j'ai dit, ajouta-t-il : vous êtes des espions.

15. Jam nunc experimentum vestri capiam : per salutem Pharaonis non egrediemini hinc, donec veniat frater vester minimus.

15. Maintenant donc je vous éprouverai : par le salut de Pharaon, vous ne sortirez pas d'ici, jusqu'à ce que votre plus jeune frère soit venu.

16. Mittite ex vobis unum, et adducat eum; vos autem eritis in vinculis, donec probentur quæ dixistis utrum vera an falsa sint; alioquin per salutem Pharaonis exploratores estis.

16. Envoyez l'un d'entre vous, et qu'il l'amène; pour vous, vous serez dans les fers jusqu'à ce que vos paroles soient reconnues vraies ou fausses : autrement, par le salut de Pharaon, vous êtes des espions.

17. Tradidit ergo illos custodiæ tribus diebus.

17. Il les fit donc mettre en prison trois jours.

---

se garantir contre les Tartares » (M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 141).

11. — *Omnes filii unius viri sumus.* Pour écarter les soupçons, ils se font connaître autant qu'ils le peuvent, en exposant leurs rapports de famille. Comme l'espionnage était puni de mort, il n'était pas vraisemblable qu'un père eût voulu exposer à la fois tant de fils à un pareil danger.

13. — *Duodecim, inquiunt, servi tui...* En faisant semblant de ne pas les croire et en renouvelant son accusation, Joseph tire encore d'eux de nouveaux détails. — *Alius*, Josephus ipse, *non est super.* On peut remarquer comme ils coulent légèrement sur ce qui le concerne : tout se borne, en hébreu, à deux mots vagues et équivoques. C'est à tort cependant qu'on en a conclu qu'ils n'avaient encore aucun repentir de leur crime : devaient-ils donc le confesser au vice-roi ?

14. — *Hoc est, ait, quod locutus sum...* L'émotion de Joseph se trahit dans ces répétitions et dans toute sa manière de parler et d'agir.

15. — *Jam nunc experimentum...* C'est ici l'épreuve par laquelle je m'assurerai si vous dites vrai. — *Per salutem Pharaonis.* A la lettre dans l'hébreu : « vie de Pharaon ! », par la vie de Pharaon. Les Egyptiens, comme plus tard les Hébreux, juraient par la vie de leurs rois. Cette forme de jurement était fréquente chez eux.

16. — *Alioquin... exploratores estis :* je vous tiendrai pour tels.

17. — *Tradidit ergo illos custodiæ...* Peut-être les mit-il en prison par suite des difficultés qu'ils firent d'envoyer un d'eux chercher Benjamin. Ces trois jours furent pour Joseph, comme pour ses frères, mais à des points de vue bien différents, un temps de réflexion. En ne voyant pas Benjamin parmi ses frères, Joseph avait pu d'abord concevoir quelques inquiétudes à son sujet; mais si, après les renseignements qu'il a tirés d'eux, il ne laisse pas d'exiger encore, comme marque de la sincérité de leurs paroles, qu'ils le lui amènent, ce n'est pas à dire qu'il n'y ajoute pas foi et qu'il regarde toujours comme possible, ainsi que le veut Knobel, que Benjamin ait éprouvé de leur part un traitement pareil à celui dont lui-

18. Le troisième jour, il les fit sortir de prison, et leur dit : Faites ce que j'ai dit, et vous vivrez ; car je crains Dieu.

19. Si vous êtes des hommes de paix, qu'un de vos frères soit enchaîné en prison ; vous autres allez vous-en, et portez dans vos demeures le froment que vous avez acheté.

20. Et amenez-moi votre jeune frère, afin que je puisse éprouver vos paroles et que vous ne mouriez pas. Ils firent comme il avait dit,

21. Et ils se dirent l'un à l'autre : Nous méritons ce que nous souffrons, parce que nous avons péché contre notre frère ; voyant l'angoisse de son âme, lorsqu'il nous suppliait, nous ne l'avons pas écouté : voilà pourquoi est venue sur nous cette tribulation.

22. L'un d'entre eux, Ruben, leur dit : Ne vous ai-je pas dit : Ne péchez

18. Die autem tertio, eductis de carcere, ait : Facite quæ dixi, et vivetis; Deum enim timeo.

19. Si pacifici estis, frater vester unus ligetur in carcere; vos autem abite, et ferte frumenta quæ emistis in domos vestras.

20. Et fratrem vestrum minimum ad me adducite, ut possim vestros probare sermones, et non moriamini. Fecerunt ut dixerat,

Infr., 43. 5.

21. Et locuti sunt ad invicem : Merito hæc patimur, quia peccavimus in fratrem nostrum, videntes angustiam animæ illius, dum deprecaretur nos, et non audivimus; idcirco venit super nos ista tribulatio.

22. E quibus unus Ruben, ait : Numquid non dixi vobis : Nolite pec-

---

même a été la victime : c'est plutôt qu'il veut s'assurer de leurs dispositions à son égard, voir quel est leur cœur à l'endroit de cet autre fils de Rachel, son successeur, il ne saurait en douter, dans la prédilection paternelle. Il n'avait pas non plus pour but, en les traitant avec cette dureté, de leur infliger un juste châtiment pour le crime dont ils s'étaient rendus coupables envers lui : toute pensée de vengeance était loin de son cœur : il voulait acquérir une connaissance plus exacte de leurs sentiments, et tâcher de voir si, à cause de ce crime, ils se regardaient comme dignes des chatiments divins. Même de ce qu'il n'en envoie pas un sur-le-champ pour aller chercher Benjamin, mais les met tous en prison et ensuite adoucit sa menace, on ne saurait conclure qu'il fût indécis sur la conduite qu'il tiendrait envers eux, qu'il y eût un combat dans son âme entre les pensées de colère et de vengeance et celles de douceur et de pardon : il ne voulait, par cette prison de trois jours, que leur faire sentir le sérieux de ses paroles, et leur donner le temps de réfléchir et de rentrer en eux-mêmes, s'ils ne l'avaient pas encore fait.

18. — *Facite quæ dixi, et vivetis*. L'hébreu : « Faites ceci », ce que je vais dire, « et vivez », c'est-à-dire, et vous vivrez. — *Deum enim timeo* Par suite de cette crainte, Joseph ne veut pas les condamner sur un simple soupçon, mais les juger selon la justice. C'est ici la première parole de paix par laquelle se trahit le cœur de Joseph.

19. — *Si pacifici estis*. Plus exactement d'après le texte : « si vous êtes droits », probes, loyaux. — *Frater vester unus ligetur in carcere*. La rigueur de la menace primitive s'est bien adoucie. Au lieu d'un seul qui s'en retournerait pour aller chercher Benjamin, tous les autres restant en prison, il n'y en a plus qu'un seul qui doive y rester. Comme l'accusation n'était pas sérieuse, il ne pouvait non plus venir à l'esprit de Joseph de mettre réellement sa menace à exécution. — *Ferte frumenta quæ emistis in domos vestras*. L'hébreu à la lettre : « portez le blé de la faim de vos maisons », c'est-à-dire, dont vos maisons ont besoin pendant la famine.

20. — *Fecerunt ut dixerat*. Ces paroles sont une anticipation sommaire du récit qui suivra l'incident raconté dans les prochains versets.

22. — *En sanguis ejus exquiritur*, vindicatur. Cfr IX, 5. Le crime que les frères de Joseph ont commis en le vendant, ne leur paraît maintenant guère différent de celui dont ils se seraient souillés en répandant son sang. Joseph peut d'ailleurs avoir péri en effet par suite de ce crime.

care in puerum ? et non audistis me. En sanguis ejus exquiritur.

Sup., 37. 22.

23. Nesciebant autem quod intelligeret Joseph, eo quod per interpretem loqueretur ad eos.

24. Avertitque se parumper, et flevit ; et reversus locutus est ad eos.

25. Tollensque Simeon, et ligans illis præsentibus, jussit ministris ut implerent eorum saccos tritico, et reponerent pecunias singulorum in sacculis suis, datis supra cibariis in viam ; qui fecerunt ita.

26. At illi portantes frumenta in asinis suis, profecti sunt.

27. Apertoque unus sacco, ut daret jumento pabulum in diversorio,

pas contre cet enfant ? et vous ne m'avez pas écouté. Voilà que son sang est redemandé.

23. Or ils ne savaient pas que Joseph les comprenait, parce qu'il leur parlait par interprète.

24. Et il se détourna un peu, et pleura ; puis il revint et leur parla.

25. Il fit prendre et lier Siméon en leur présence ; puis il ordonna aux serviteurs de remplir de froment leurs sacs, de remettre l'argent de chacun d'eux dans son sac, en y ajoutant des vivres pour le chemin. Ils firent ainsi.

26. Or ils partirent, portant le blé sur leurs ânes.

27. L'un d'eux, ayant ouvert son sac pour donner à manger à sa bête dans

---

23. — *Eo quod per interpretem loqueretur ad eos.* Ce truchement n'était sans doute pas, pour le moment, à portée d'entendre les frères de Joseph : car il n'est guère vraisemblable qu'ils eussent tenu ce langage en sa présence, quelque vifs qu'on puisse supposer les remords de leur conscience.

24. — *Avertitque se parumper, et flevit.* Ne pouvant maîtriser l'émotion que lui causait la vue de l'angoisse et du repentir de ses frères, il fut obligé de se détourner, de s'éloigner un moment, de peur qu'elle ne parût à leurs yeux et ne le trahît. Nous verrons cette émotion de Joseph se renouveler avec plus de force encore à la vue de Benjamin (XLIII, 30), et enfin après le discours de Juda, (XLIV, 18 et suiv.). — *Locutus est ad eos.* Il leur parla sans doute en termes propres à diminuer leur angoisse et leurs appréhensions.

25. — *Tollensque Simeon, et ligans...* Il le fit mettre dans les fers. Siméon était celui qui, dans l'ordre de la naissance, suivait immédiatement Ruben, l'aîné de tous, que Joseph ne voulait pas mettre en prison, parce qu'il venait de découvrir que non seulement il n'avait pas eu de part au crime de ses frères, mais qu'il avait même cherché à l'empêcher. — *Jussit ministris ut implerent eorum saccos...* Il répugnait à Joseph de faire payer le blé à son père et à ses frères, et il ne pouvait cependant pas rendre ouvertement à ceux-ci leur argent. Il a donc recours à un expédient qui devait à la vérité les jeter dans de nouvelles angoisses, mais qui par là même favorisait le travail de sincère conversion qui s'opérait dans leurs cœurs, et servait à les tenir dans l'attente d'un dénouement extraordinaire.

27. — *Apertoque unus sacco...* Par מָלוֹן, *diversorium,* proprement *gîte, lieu pour passer la nuit,* Delitzsch entend un khan ou caravansérail, c'est-à-dire, une espèce d'auberge pour les caravanes, un bâtiment en forme de hangar ou de remise sur la route du désert, où les voyageurs s'arrêtaient pour passer la nuit, comme cela se fait encore de nos jours. Il ne doute pas qu'il n'en existât déjà alors ; ce qui n'a rien que de très vraisemblable, quoique Keil soit d'un autre avis. אַמְתַּחַת, que la Vulgate rend par *sacculus,* et les Septante par μάρσιππος, *valise,* est, selon Keil, une expression archaïque pour désigner un sac de blé, expression qui ne se rencontre que dans ces chapitres, et avec laquelle alterne déjà ici quelquefois celle de שַׂק, *sac.* Comment se fit-il qu'un seul, pendant le voyage, ouvrit le sac où était son argent, tandis que les autres ne s'aperçurent de rien qu'après leur arrivée ? Keil conjecture que le trouble et l'effroi où les mit la découverte déjà faite les empêcha d'examiner les autres sacs. Payne Smith suppose qu'il n'y en avait qu'un dont l'argent eût été remis à l'entrée de son sac ; celui des autres était au fond des leurs, sous le blé, de sorte que ce n'est qu'en les vidant qu'ils purent le trouver. Il est vrai qu'au chapitre suivant, ils semblent dire que déjà dans le caravansérail chacun avait retrouvé son argent à l'entrée de son sac. Mais P. Smith fait observer qu'il ne faut pas chercher dans leurs discours une rigoureuse exactitude dans tous les détails. Il

le gîte, remarqua l'argent à l'entrée du sac.

28. Il dit à ses frères : L'argent m'a été rendu, le voilà dans le sac. Et saisis d'étonnement et d'effroi, ils dirent mutuellement : Qu'est-ce que Dieu nous a fait ?

29. Et ils arrivèrent chez Jacob, leur père, dans la terre de Chanaan, et lui racontèrent tout ce qui leur était arrivé, disant :

30. Le maître de ce pays nous a parlé durement, et il a cru que nous explorions la contrée.

31. Nous lui avons répondu : Nous sommes des gens paisibles, et nous ne tramons aucun complot.

32. Nous sommes douze frères, fils du même père : l'un n'est plus, le plus jeune est avec notre père dans la terre de Chanaan.

33. Il nous a dit : Voici comment je saurai si vous êtes pacifiques : Laissez un de vos frères auprès de moi, prenez les aliments nécessaires pour vos maisons, et partez,

34. Et amenez-moi votre plus jeune frère, afin que je sache que vous n'êtes pas des espions, et que vous puissiez reprendre celui qui est retenu dans les fers, et que vous ayez ensuite la permission d'acheter ce que vous voudrez.

35. A ces mots, ils répandirent le

contemplatus pecuniam in ore sacculi,

28. Dixit fratribus suis : Reddita est mihi pecunia, en habetur in sacco. Et obstupefacti turbatique, mutuo dixerunt : Quidnam est hoc quod fecit nobis Deus ?

29. Veneruntque ad Jacob patrem suum in terram Chanaan, et narraverunt ei omnia quæ accidissent sibi, dicentes :

30. Locutus est nobis dominus terræ dure, et putavit nos exploratores esse provinciæ

31. Cui respondimus : Pacifici sumus, nec ullas molimur insidias.

32. Duodecim fratres uno patre geniti sumus : unus non est super, minimus cum patre nostro est in terra Chanaan.

33. Qui ait nobis : Sic probabo quod pacifici sitis : Fratrem vestrum unum dimittite apud me, et cibaria domibus vestris necessaria sumite, et abite,

34. Fratremque vestrum minimum adducite ad me, ut sciam quod non sitis exploratores ; et istum qui tenetur in vinculis, recipere possitis : ac deinceps quæ vultis, emendi habeatis licentiam.

35. His dictis, cum frumenta effun-

---

n'y avait que deux points nécessaires à exposer : l'un, qu'ils avaient tous retrouvé leur argent dans leurs sacs ; l'autre, qu'ils le rapportaient, pour réparer l'erreur qu'ils croyaient avoir été commise et dont ils étaient tout à fait innocents. C'est l'explication qui me paraît la plus satisfaisante.

28. — *Et obstupefacti turbatique, mutuo dixerunt.* A la lettre dans l'hébreu : « Et leur cœur s'en alla, et ils tremblèrent chacun vers son frère, disant ». Cette circonstance était en effet toute propre à accroître encore les terreurs de leur conscience déjà agitée. Ils craignirent, à quelque cause que fût dû ce fait, que le sévère maître de l'Egypte n'en prît occasion de les accuser de tromperie et de vol. Que savaient-ils ? Peut-être était-ce une ruse employée par les Egyptiens dans ce but. — *Quidnam est hoc quod fecit nobis Deus?* Leur conscience effrayée leur montre dans cette affaire la main de Dieu et une annonce menaçante de ses justes jugements.

31. — *Pacifici sumus, nec ullas molimur insidias.* L'hébreu : « Nous sommes droits ; nous ne sommes pas des espions ». Voy. plus haut, ℣. 9.

34. — *Ac deinceps quæ vultis, emendi habeatis potestatem.* L'hébreu plus simplement, mais à peu près dans le même sens : « Et vous parcourrez la terre », le pays ; vous serez libres d'aller et de venir en Egypte, spécialement pour le commerce.

35. — *Singuli repererunt in ore sacco-*

derent, singuli repererunt in ore saccorum ligatas pecunias : exterritisque simul omnibus,

froment et trouvèrent tout l'argent attaché à l'entrée des sacs; et tous furent pareillement effrayés.

36. Dixit pater Jacob : Absque liberis me esse fecistis : Joseph non est super, Siméon tenetur in vinculis, et Benjamin auferetis : in me hæc omnia mala reciderunt.

36. Jacob, leur père, leur dit : Vous m'avez privé de mes enfants : Joseph n'est plus, Siméon est retenu dans les fers, et vous enlèverez Benjamin ! Tous ces maux sont retombés sur moi.

37. Cui respondit Ruben : Duos filios meos interfice, si non reduxero illum tibi : trade illum in manu mea, et ego eum tibi restituam.

37. Ruben lui répondit : Tuez mes deux fils, si je ne vous le ramène pas ; mettez-le entre mes mains, et je vous le rendrai.

38. At ille : Non descendet, inquit, filius meus vobiscum : frater ejus mortuus, est et ipse solus remansit : si quid ei adversi acciderit in terra ad quam pergitis, deducetis canos meos cum dolore ad inferos.

38. Mais lui : Mon fils ne descendra pas avec vous, dit-il : son frère est mort, et lui seul est resté : si quelque malheur lui arrivait dans le pays où vous allez, vous conduiriez mes cheveux blancs avec douleur dans les enfers.

---

rum ligatas pecunias. Le texte dit seulement : « Et voilà qu'à chacun la bourse de son argent était dans son sac ».

36. — *Absque liberis me esse fecistis*. Jacob, s'exagérant le mal, regarde déjà Siméon comme perdu, et la douleur de cette perte apparente renouvelant son ancienne douleur de la perte de Joseph, et s'accroissant encore de l'angoisse où le jette la perte de Benjamin dont il se voit menacé, arrache ce cri à son cœur déchiré, qui lui paraît être le rendez-vous de toutes les afflictions, et semble destiné à perdre tous les objets de ses affections l'un après l'autre : tant le bon et pieux vieillard se doute peu de l'heureuse péripétie dont il est si proche ! Au reste, le reproche qu'il adresse à ses fils, nonobstant la contradiction formelle qu'il impliquerait étant pris à la lettre, est tout autrement vrai et poignant pour eux que lui-même ne se l'imagine : ce sont eux qui, en le privant de Joseph, ont encore amené tous les maux sous lesquels il gémit maintenant.

37. — *Cui respondit Ruben : Duos filios...* Ayant une meilleure conscience, Ruben a aussi plus de courage. En offrant à son père ses deux fils en gage pour Benjamin, avec la permission de les tuer, s'il ne le lui ramène pas, il sait bien qu'une telle offre ne saurait être prise à la lettre : car comment Jacob pourrait-il, pour tirer satisfaction d'un de ses fils, tuer deux de ses petits-fils ? Il veut dire seulement qu'il y consentirait, si c'était possible, dans le cas où il ne lui ramènerait pas Benjamin, pour exprimer l'assurance indubitable qu'il le lui ramènera. — *Trade illum in manu mea* : confie-le moi.

38. — *Ipse solus remansit :* Il est resté seul des deux fils de Rachel. — *Deducetis canos meos,* senectutem meam, *cum dolore ad inferos,* au Sheol. Voy. chap. XXXVII, 35.

CHAPITRE XLIII

Second voyage des frères de Joseph en Égypte, où ils conduisent Benjamin. ℣℣. 1-34.

1. Cependant la famine désolait violemment toute la terre.

2. Lorsque furent consommés les vivres qu'ils avaient apportés de l'Égypte, Jacob dit à ses fils : Retournez, et achetez-nous un peu de nourriture.

3. Juda répondit : Cet homme nous a déclaré sous l'attestation du serment, disant : Vous ne reverrez pas ma face, si vous n'amenez pas avec vous votre plus jeune frère.

4. Si donc vous voulez l'envoyer avec nous, nous irons ensemble, et nous achèterons ce qui vous est nécessaire.

5. Mais si vous ne voulez pas, nous n'irons pas : car cet homme, ainsi que nous l'avons dit souvent, nous a déclaré que nous ne verrons pas sa face sans notre plus jeune frère.

6. Israël leur dit : Vous avez fait mon malheur en lui indiquant que vous aviez encore un autre frère.

7. Mais ils répondirent : Cet homme nous a interrogés par ordre sur notre famille : si notre père vivait, si nous avions un frère; et nous lui avons répondu conséquemment selon ce qu'il

1. Interim fames omnem terram vehementer premebat.

2. Consumptisque cibis quos ex Ægypto detulerant, dixit Jacob ad filios suos : Revertimini, et emite nobis pauxillum escarum.

3. Respondit Judas : Denuntiavit nobis vir ille sub attestatione jurisjurandi, dicens : Non videbitis faciem meam, nisi fratrem vestrum minimum adduxeritis vobiscum.

4. Si ergo vis eum mittere nobiscum, pergemus pariter, et ememus tibi necessaria.

5. Sin autem non vis, non ibimus ; vir enim, ut sæpe diximus denuntiavit nobis, dicens : Non videbitis faciem meam absque fratre vestro minimo.

Sup., 42. 20.

6. Dixit eis Israel : In meam hoc fecistis miseriam, ut indicaretis ei et alium habere vos fratrem.

7. At illi responderunt : Interrogavit nos homo per ordinem nostram progeniem : si pater viveret : si haberemus fratrem : et nos respondimus ei consequenter juxta id quod fuerat

---

12. *Second voyage des frères de Joseph en Egypte, où ils conduisent Benjamin*, XLIII.

2. — *Pauxillum escarum.* Ce n'était qu' « un peu », eu égard au besoin.

3. — *Denuntiavit nobis vir ille sub attestatione jurisjurandi, dicens.* Le texte ne parle pas de serment ; nous y lisons seulement : « Cet homme nous a protesté, disant ». Cette déclaration de Juda, en face de l'affliction de son père, est empreinte d'autant de ménagement que de fermeté. Juda paraît désormais comme un des principaux personnages, dans la franchise et la générosité de son caractère, avec un éclat toujours croissant. — *Non videbitis faciem meam :* vous ne paraîtrez plus devant moi.

6. — *In meam hoc fecistis miseriam... fratrem.* A la lettre dans l'hébreu : « Pourquoi m'avez-vous fait ce mal d'annoncer à cet homme si vous aviez encore un frère » ? Croirait-on qu'un trait si naturel n'a pas trouvé grâce devant Knobel, qui n'y voit autre chose qu'une occasion de chicaner Jacob sur « un reproche qu'il ne pouvait pas faire, dit-il, convenablement » ?

7. — *Interrogavit nos homo... nostram progeniem.* L'hébreu : « Cet homme nous a interrogés sur nous et sur notre parenté ». Selon Keil, Joseph ne leur avait pas fait

sciscitatus : numquid scire poteramus quod dicturus esset : Adducite fratrem vestrum vobiscum ?

8. Judas quoque dixit patri suo : Mitte puerum mecum, ut proficiscamur, et possimus vivere : ne moriamur nos et parvuli nostri.

9. Ego suscipio puerum : de manu mea require illum. Nisi reduxero, et reddidero eum tibi, ero peccati reus in te omni tempore.

Infr., 44. 32.

10. Si non intercessisset dilatio, jam vice altera venissemus.

11. Igitur Israel pater eorum dixit ad eos : Si sic necesse est, facite quod vultis ; sumite de optimis terræ fructibus in vasis vestris, et deferte viro

demandait. Pouvions-nous savoir qu'il dirait : Amenez avec vous votre frère ?

8. Juda dit aussi à son père : Envoyez l'enfant avec moi, pour que nous partions et que nous puissions vivre, et que nous ne mourions pas, nous et nos jeunes fils.

9. Je me charge de l'enfant : exigez-le de ma main. Si je ne le ramène pas et ne vous le rends pas, je serai coupable de péché envers vous en tout temps.

10. S'il n'était pas survenu de délai, nous serions déjà de retour pour la seconde fois.

11. Israël leur père leur dit alors : Si c'est ainsi nécessaire, faites ce que vous voulez ; prenez des meilleurs fruits du pays dans vos sacs, et por-

---

directement ces questions : il les avait seulement mis dans la nécessité, par son accusation d'espionnage, de l'instruire exactement de leurs relations de famille ; ce que Juda, en rappelant les principaux points de la discussion, pouvait rendre de la manière dont il le fait maintenant. Mais il est plus naturel de penser, avec Cornelius a Lapide, que ce sont des détails ajoutés au récit précédent.

9. — *Ero peccati reus in te omni tempore,* pour toujours, et, comme coupable, sous le poids de ta disgrâce et de tes châtiments. Cfr III Reg. I, 21. Juda promet et s'engage autant qu'il peut le faire : car d'offrir, comme Ruben, ses fils à son père pour qu'il les tue s'il ne tient pas sa parole, c'est un excès d'hyperbole qui ne lui vient pas même à la pensée.

10. — *Jam vice altera venissemus.* Il se promet, dans le généreux courage qui l'anime, un heureux succès, et montre une assurance toute propre à en inspirer aux autres.

11. — *Si sic necesse est, facite quod vultis.* L'hébreu : « S'il en est ainsi, faites donc ceci », ce que Jacob va dire. — *Sumite de optimis terræ fructibus.* L'hébreu זִמְרָה, que la Vulgate traduit par « optimi fructus », est simplement rendu dans la version des Septante par καρποί, que Dillmann croit en être le véritable sens. Les explications de Delitzsch et de Keil reviennent au sens de la Vulgate. — *Et deferte viro munera.* Jacob avait fait avec Esaü l'expérience de la vertu des présents pour changer les dispositions les plus hostiles. C'était d'ailleurs, comme c'est encore aujourd'hui, en Orient, la coutume de faire des présents aux grands pour se les rendre favorables. — *Modicum resinæ,* « un peu de baume ». Voy. ch. XXXVII, 25, note. — *Et mellis.* D'après la plupart des interprètes, il faut vraisemblablement entendre ici par דְּבַשׁ, *miel,* non pas du miel d'abeilles, mais du miel de raisin, ou du moût cuit jusqu'à la consistance de sirop, appelé aussi *dibs* par les Arabes. On en prépare encore beaucoup aujourd'hui en Palestine et en Syrie, d'où il s'en fait une exportation considérable. Il est très apprécié en Egypte. Il était aussi connu des Grecs et des Romains, chez qui ses appellations ordinaires sont ἕψημα, σίραιον, σίραιος, οἶνος, *sapa, defrutum* (Pline, *N. H.* XIV, XI ; XVIII LXXIV; Dioscoride, V, IX). La principale raison de douter qu'il s'agisse du miel ordinaire est qu'il y avait déjà sans doute alors, comme encore aujourd'hui, beaucoup d'abeilles en Egypte, tandis que, bien qu'on y trouvât des vignes, ce n'était cependant pas, à proprement parler, un pays de vin. Cette raison toutefois n'est rien moins que péremptoire. — *Et storacis, stactes.* D'après l'hébreu : « de la gomme de tragacanthe et du ladanum ». Voy. XXXVII, 25, note. — *Et terebinthi.* C'est ainsi que la Vulgate, à la suite des Septante, rend l'hébreu בָּטְנִים. Ce mot, qui ne se rencontre qu'en cet endroit, signifie, d'après la version samaritaine et autres, la

tez à cet homme des présents, un peu de résine et de miel et de storax, de myrrhe et de térébinthe et d'amandes.

12. Portez aussi avec vous le double d'argent, et reportez celui que vous avez trouvé dans vos sacs, de peur que ce ne soit arrivé par erreur.

13. Enfin prenez aussi votre frère, et allez à cet homme.

14. Et que mon Dieu, le Tout-Puissant, vous le rende favorable. Qu'il renvoie avec vous votre frère qu'il tient captif, et ce Benjamin. Pour moi, je serai comme privé d'enfants.

15. Ils prirent donc des présents, et le double d'argent et Benjamin, et ils descendirent en Égypte et se présentèrent devant Joseph.

16. Lorsqu'il les vit et Benjamin avec eux, il donna cet ordre à l'intendant de sa maison : Introduis ces hommes chez moi, immole des victimes et prépare un festin, parce qu'ils doivent manger avec moi à midi.

17. Il fit ce qui lui était ordonné et introduisit ces hommes dans la maison.

18. Et là, épouvantés, ils se dirent mutuellement : C'est à cause de l'argent que nous avons rapporté auparavant

munera, modicum resinæ, et mellis, et storacis, stactes, et terebinthi, et amygdalarum.

12. Pecuniam quoque duplicem ferte vobiscum ; et illam, quam invenistis in sacculis, reportate, ne forte errore factum sit.

13. Sed et fratrem vestrum tollite, et ite ad virum.

14. Deus autem meus omnipotens faciat vobis eum placabilem ; et remitat vobiscum fratrem vestrum quem tenet, et hunc Benjamin : ego autem quasi orbatus absque liberis ero.

15. Tulerunt ergo viri munera, et pecuniam duplicem, et Benjamin ; descenderuntque in Ægyptum, et steterunt coram Joseph.

16. Quos cum ille vidisset, et Benjamin simul, præcepit dispensatori domus suæ, dicens : Introduc viros domum, et occide victimas, et instrue convivium : quoniam mecum sunt comesturi meridie.

17. Fecit ille quod sibi fuerat imperatum, et introduxit viros domum.

18. Ibique exterriti, dixerunt mutuo: Propter pecuniam, quam retulimus prius in saccis nostris, introducti

---

pistache, ou le fruit de la *pistacia vera*, arbre du même genre que le *térébinthe*. Knobel regarde comme vraisemblable que les Septante et la Vulgate n'ont pas voulu désigner autre chose sous ce dernier nom, par lequel ils le rendent. C'est une espèce de noix ou amande ovulaire, de la grosseur d'une aveline, avec un noyau d'un vert pâle, huileux et agréable au goût. La pistache ne réussit cependant plus en Palestine, mais y est apportée d'Alep. Il n'y en a pas en Egypte. Voy. Winer, *Bibl. Realw.*, au mot *Pistacien ;* Rosen dans la *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, t. XII, p. 502. — *Et amygdalarum.* Il y a aussi des amandes en Egypte; mais elles y sont très rares.

12. — *Ne forte errore factum sit.* Plus littéralement : « peut-être est-ce une erreur », il est possible que ce soit par erreur qu'il y a été remis.

14. — *Deus autem meus... absque liberis ero.* A la lettre dans le texte : « Et que Dieu le Tout-Puissant vous donne miséricorde devant la face de cet homme, afin qu'il vous relâche votre autre frère et Benjamin ; et moi, comme je suis sans enfants je suis sans enfants », c'est-à-dire, puisque je dois perdre tous mes enfants, il faut bien m'y résoudre. C'est l'expression d'une douloureuse résignation du vieux patriarche au sort qu'il redoute et auquel il voit qu'il est dans l'impossibilité de se soustraire. Compar. sur cette locution Esth. IV, 16 ; IV Reg. VII, 4.

16. — *Quoniam mecum sunt comesturi meridie.* Il semble par là que c'était l'heure du principal repas chez les Egyptiens. On voit par d'autres endroits que chez les Hébreux on faisait ordinairement deux repas par jour.

18. — *Ibique exterriti...* Ils ne pouvaient se croire l'objet d'une distinction de la part du vice-roi, surtout après la manière dont il les avait reçus la première fois, de sorte que leur introduction dans sa maison n'était susceptible à leurs yeux que d'une interprétation sinistre. — *Propter pecuniam quam retulimus prius... et asinos nostros.* Plus

sumus : ut devolvat in nos calumniam, et violenter subjiciat servituti, et nos et asinos nostros.

dans nos sacs que nous avons été introduits, afin de dérouler contre nous la calomnie et de nous soumettre violemment à la servitude, nous et nos ânes.

19. Quamobrem in ipsis foribus accedentes ad dispensatorem domus

19. C'est pourquoi, sur le seuil même, ils s'approchèrent de l'intendant de la maison

20. Locuti sunt : Oramus, domine, ut audias nos. Jam ante descendimus ut emeremus escas.

Sup. 42. 3.

20. Et lui dirent : Nous vous prions seigneur, de nous écouter. Nous sommes déjà descendus auparavant pour acheter de la nourriture.

21. Quibus emptis, cum venissemus ad diversorium, aperuimus saccos nostros, et invenimus pecuniam in ore saccorum ; quam nunc eodem pondere reportavimus.

21. Après l'avoir achetée, lorsque nous arrivâmes au gîte, nous ouvrîmes nos sacs et nous trouvâmes l'argent à l'entrée des sacs ; nous l'avons rapporté maintenant avec le même poids :

22. Sed et aliud attulimus argentum, ut emamus quæ nobis necessaria sunt ; non est in nostra conscientia quis posuerit eam in marsupiis nostris.

22. Mais nous avons apporté aussi un autre argent, pour acheter ce qui nous est nécessaire : nous ne savons pas qui l'a placé dans nos sacs.

23. At ille respondit : Pax vobiscum, nolite timere : Deus vester, et Deus patris vestri, dedit vobis thesauros in saccis vestris ; nam pecuniam, quam dedistis mihi, probatam ego habeo. Eduxitque ad eos Simeon.

23. Mais il répondit : Que la paix soit avec vous, ne craignez pas. Votre Dieu et le Dieu de votre père vous a mis des trésors dans vos sacs ; car j'ai reçu l'argent que vous m'avez donné. Et il leur amena Siméon.

---

littéralement d'après l'hébreu : « C'est à cause de l'argent qui est retourné dans nos valises au commencement », la première fois, « que nous sommes amenés, pour se rouler sur nous et pour se précipiter sur nous, et pour nous prendre pour serviteurs, et nos ânes ». L'expression : « qui est retourné dans nos valises », indique bien que cet argent s'y est retrouvé sans qu'ils puissent s'expliquer comment cela s'est fait. « Pour se rouler sur nous », pour s'y jeter de manière à nous accabler. « Et pour nous prendre pour serviteurs », pour nous réduire en esclavage, « et (prendre) nos ânes », se les approprier.

19. — *Quamobrem in ipsis foribus*... Ils craignaient qu'il ne fût trop tard quand ils seraient entrés.

21. — *Cum venissemus ad diversorium*... Ils réunissent ici sommairement ce qui s'est passé dans deux circonstances différentes, mais qu'il serait inutile à leur but de distinguer. Il n'y a que le parti pris de trouver des contradictions dans la Bible qui puisse en voir une là. — *Quam nunc eodem pondere reportavimus*. L'argent « avec le même poids » est dit pour signifier la somme entière.

22. — *Ut emamus quæ nobis necessaria sunt*, cibum.

23. — *Pax vobiscum*, soyez en paix, tranquilles. L'intendant n'est pas complètement initié aux plans de Joseph ; mais il sait que c'est lui qui a ordonné de remettre l'argent dans leurs sacs, ce qui lui suffit pour pouvoir les rassurer. — *Pecuniam quam dedistis mihi probatam ego habeo*. Dans le texte original l'intendant dit seulement : « votre argent m'est parvenu », ce qu'il peut dire en toute vérité, tandis que les paroles que la Vulgate lui met dans la bouche ont besoin, pour être vraies, d'être interprétées dans ce sens que, ayant effectivement reçu l'argent, c'est pour lui comme s'il en était encore réellement en possession. C'est aussi celui que leur donne avec raison Cornelius a Lapide. — *Eduxitque ad eos Simeon*. Il le fit amener à eux de la prison où il avait été

24. Il les introduisit dans la maison et apporta de l'eau, et ils lavèrent leurs pieds, et il donna à manger à leurs ânes.

24. Et introductis domum, attulit aquam, et laverunt pedes suos, deditque pabulum asinis eorum.

---

retenu, ce qui était tout propre à achever de les rassurer.

24. — *Et introductis domum*, à savoir, dans la maison de Joseph, comme ajoute le texte hébreu, et qu'il est clair d'ailleurs par ce qui précède. « Nous allons les y suivre, dit M. Vigouroux, pour connaître les lieux qu'habite maintenant le fils bien-aimé de Jacob, et pour essayer de comprendre les impressions que durent éprouver ses frères à la vue de tant de luxe et de magnificence». — Les habitations des riches Égyptiens étaient vastes et à plusieurs étages. De petites fenêtres grillées éclairaient les pièces du rez-de-chaussée. Au premier étage, où l'on passait la nuit, on ne voyait alors, comme aujourd'hui dans toutes les villes d'Egypte, que de très petites croisées. Elles étaient garnies de carreaux en verre de couleur. Sur les côtés de la maison étaient des greniers et des dépendances; à l'extrémité, une terrasse découverte terminait le bâtiment. Des peintures à fresques décoraient l'intérieur des habitations; elles ne représentaient point, comme sur les murs des temples ou des tombeaux, des sujets historiques ou mythologiques : c'étaient de simples dessins d'ornement, d'un excellent goût, aux brillantes couleurs et d'une variété infinie. Les meubles abondaient : il y en avait en bois communs, en bois rares et exotiques, en métaux ornés de dorure ou ciselés. Les lits, garnis de matelas, avaient extérieurement la forme d'un lion, d'un cheval, d'un taureau ou d'un sphinx, debout sur leurs quatre pieds; la tête du quadrupède, plus élevée, servait de chevet, et pour imiter minutieusement les divers membres de l'animal, l'artiste qui exécutait l'objet d'art ajoutait au bois, outre les couleurs, l'or et les émaux. Les lits de repos à dossier et à chevet, les divans, les canapés, les armoires à deux portes, les buffets, les cassettes et coffres étaient faits avec la même profusion d'ornements et avec le même fini de travail. Les fauteuils à bras, recouverts de riches étoffes, étaient sculptés et ornés de sujets variés, mythologiques et historiques; des personnages, représentant les ennemis vaincus, soutenaient le siège en signe de servitude. Les tabourets, les pliants en bois, étaient également ornés. Les pieds avaient la forme du cou et de la tête du cygne ou d'autres animaux. D'autres fauteuils étaient en bois de cèdre, incrustés d'ivoire et d'ébène, et les sièges, en jonc solidement tressé. Des guéridons, des tables rondes des tables de jeu, des cassettes de toute grandeur, des miroirs en métal brillant, mille petits riens, où la valeur de la matière le disputait au travail de l'artiste, correspondaient à l'éclat du reste du mobilier. Des nattes et des tapis, aux couleurs vives et variées, ou bien des peaux de lions et d'autres animaux féroces préparées couvraient le parquet des appartements. Des vases de toute grandeur, en or, en bronze, en cristal de roche et autres matières précieuses, ornés d'émaux et de pierres fines, exécutés avec une grande élégance, complétaient le mobilier d'une riche maison égyptienne. On peut voir au Musée égyptien du Louvre des spécimens de tous les objets que nous venons de décrire, depuis les fauteuils jusqu'à la table de jeu. — Les peintures nous représentent les demeures des grands du pharaon regorgeant de provisions de bouche. Un tableau nous a conservé la façade d'un palais. Il est élevé, flanqué à droite et à gauche de deux corps de bâtiment, composés de deux galeries, l'une au-dessus de l'autre; elles sont soutenues par des piliers à chapiteaux, qui en font des salles à jour dans toute leur hauteur; des tables chargées de fruits, des trépieds garnis de jarres d'eau, y sont symétriquement placés. Il y avait dans la maison des pièces destinées à serrer toute sorte de provisions en fruits, vins, pains et gâteaux, en poisson, volaille et gibier salés. — Un jardin était le complément obligé d'une grande maison égyptienne. Il était d'ordinaire carré et fermé par une palissade en bois. Un côté longeait le Nil ou un de ses canaux, et une rangée d'arbres, taillés en pyramide, s'élevait entre le cours d'eau et la palissade. L'entrée était de ce côté. Un double rang de palmiers et d'arbres conifères ombrageait une large allée qui régnait sur les quatre faces. Au milieu, un magnifique berceau de vigne; tout autour, des arbres symétriquement plantés, des fleurs aux couleurs vives et fraîches; quatre pièces d'eau animées par les oiseaux aquatiques; enfin de grands et de petits kiosques, fermés ou à jour, renfermant des fruits et des rafraîchissements... — Au moyen de ces détails, nous pouvons nous figurer maintenant le premier ministre du pharaon dans son palais et nous représenter ses frères, qui y sont introduits et qui sont accueillis par son intendant... » (*La Bible*, etc., t. II, p. 143 et

25. Illi vero parabant munera, donec ingrederetur Joseph meridie : audierant enim quod ibi comesturi essent panem.

26. Igitur ingressus est Joseph domum suam, obtuleruntque ei munera, tenentes in manibus suis : et adoraverunt proni in terram.

25. Or ils préparaient les présents, attendant que Joseph entrât à midi ; car ils avaient appris qu'ils devaient manger chez lui.

26. Joseph entra donc dans sa maison, et ils lui offrirent des présents, les tenant en leurs mains, et ils l'adorèrent prosternés contre terre.

---

suiv.). — *Attulit aquam, et laverunt pedes suos.* C'est un usage oriental que nous avons déjà eu plus d'une fois occasion de remarquer.

25. — *Quod ibi comesturi essent panem,* qu'ils y prendraient leur repas, y dineraient.

26. — *Obtuleruntque ei munera...* « C'est, dit M. Vigouroux, la peinture graphique d'une scène qu'on voit souvent figurée sur les monuments égyptiens. « Le Musée britannique possède une peinture murale en détrempe, contemporaine de la XVIIIe dynastie, « et qui décorait jadis un des hypogées de « Thèbes. Elle représente des Rotennou offrant des présents à un roi ou à un grand « dignitaire, que le peintre avait sans doute « figuré derrière les offrandes étagées dont « la plaque brisée ne montre plus qu'une « partie. Cette peinture, en particulier, offre « des analogies si frappantes avec la scène « décrite au chapitre XLIII de la Genèse qu'à « première vue elle paraît en être la reproduction vivante et minutieusement exacte : « mais, de même que pour les Amou de la « peinture de Beni-Hassan, le nom et le « nombre des personnages diffèrent de ceux « du texte biblique. L'artiste du règne des « Thothmès a rangé la troupe des Asiatiques « sur deux lignes horizontales, comptant « chacune, dans l'état actuel de la peinture, « douze personnages, parmi lesquels un enfant. En tête de chaque rangée, on voit un « groupe de trois Rotennou : les uns agenouillés et le corps penché en avant lèvent « les mains en signe d'adoration et de prière, « les autres sont prosternés, le front courbé « jusqu'au sol, attitude de prosternation en « usage de tout temps parmi les pasteurs « hébreux. Ils viennent de déposer leurs « présents aux pieds du pharaon, ils l'adorent maintenant et implorent sa clémence. « *Obtulerunt ei munera... et adoraverunt* « *proni in terram.* Des personnages qui les « suivent sont encore debout, ils tiennent « dans leurs mains et présentent des vases « d'or et d'argent, ainsi que diverses substances de leur pays. *Obtulerunt ei munera,* « *tenentes in manibus.* Ils attendent qu'à « leur tour ils puissent se présenter aux « pieds de leur suzerain. — Les présents des « Rotennou n'ont pas moins d'analogie avec « ceux qu'offrirent les frères de Joseph que « n'en présente le mode lui-même de l'oblation. Le texte biblique, au verset 11, cite « au nombre des présents désignés par Jacob « à ses fils les gommes et les résines ; ces « substances figurent toujours aussi parmi « les tributs ordinaires des Rotennou. La « Bible n'indique pas, il est vrai, la matière « des vases qui contenaient les offrandes des « frères de Joseph ; mais on sait que, déjà « deux cents ans auparavant, Abraham avait « fait offrir à Rébecca, par son serviteur « Eliézer, des vases d'or et d'argent (Gen. « XXIV, 53). — Tous les personnages de la « peinture de Thèbes, à l'exception de l'enfant, sont vêtus d'une longue tunique « blanche, véritable *tunica talaris* rayée de « trois ou quatre lignes obliques, tracées ou « pointillées en rouge et en bleu. Plusieurs « tuniques sont munies de manches, bordées « en longueur de lignes également rouges « ou bleues, et serrant le bras jusqu'au poignet ; les autres laissent passer les bras « nus et rappellent les *kombaz* des Arabes « de la Palestine. — Les têtes des Rotennou « présentent, hormis les yeux, tous les caractères du type juif ou arabe. Le visage est « long et mince ; vue de profil, la tête a un « contour fortement arqué. Le front est peu « élevé et fuyant, le nez aquilin, les lèvres un « peu étirées ; le menton est garni d'une barbe « noirâtre assez fournie, coupée en pointe « et qui achève la courbe du profil. Le teint, « quoique beaucoup plus clair que celui « de l'égyptien, est toutefois encore légèrement bistré. — M. Birch désigne par le « nom de *Rotennou* les personnages de la « peinture que nous venons de décrire : le « pinceau égyptien, toujours aussi habile à « rendre l'action que fidèle et délicat dans « l'expression des plus légères nuances du « type, n'a donc fait que retracer ici le portrait ethnographique, aussi bien que physique, d'un peuple sémite comme les Hébreux, et dont les pasteurs de Béthel et « d'Hébron côtoyèrent si longtemps et parcoururent même quelquefois les régions « hospitalières (Communiqué par le P. Bohnen, S.J.) » *La Bible,* etc., t. II, p. 151.

27. Mais lui, après les avoir salués avec bonté, les interrogea, disant : Est-il sain et sauf, votre père, ce vieillard dont vous m'avez parlé ? Vit-il encore?

28. Ils répondirent : Votre serviteur, notre père, vit encore et se porte bien. Et se courbant ils l'adorèrent.

29. Or Joseph, levant les yeux, vit Benjamin, son frère utérin et dit : Est-ce votre plus jeune frère dont vous m'avez parlé ? Et il ajouta : Que Dieu ait pitié de toi, mon fils.

30. Et il se hâta ; car ses entrailles étaient émues sur son frère, et ses larmes jaillissaient ; et, entrant dans sa chambre, il pleura.

31. Il en sortit de nouveau après s'être lavé le visage, se contint et dit : Mettez les pains.

32. On servit à part Joseph et à part ses frères et à part les Égyptiens qui mangeaient en même temps (car

27. At ille, clementer resalutatis eis, interrogavit eos dicens : Salvus ne est pater vester senex, de quo dixeratis mihi ? Adhuc vivit ?

28. Qui responderunt : Sospes est servus tuus pater noster, adhuc vivit. Et incurvati, adoraverunt eum.

29. Attollens autem Joseph oculos, vidit Benjamin fratrem suum uterinum, et ait : Iste est frater vester parvulus, de quo dixeratis mihi ? Et rursum : Deus, inquit, misereatur tui, fili mi.

30. Festinavitque, quia commota fuerant viscera ejus super fratre suo, et erumpebant lacrymæ ; et introiens cubiculum, flevit.

31. Rursumque lota facie egressus, continuit se, et ait : Ponite panes.

32. Quibus appositis, seorsum Joseph, et seorsum fratribus, Ægyptiis quoque qui vescebantur simul, seor-

---

27. — *Clementer resalutatis eis*. Littéralement dans l'hébreu : Et interrogavit eos de pace », incolumitate : il leur demanda comment ils se portaient, si tout allait bien pour eux.

28. — *Et incurvati adoraverunt eum :* « et ils s'inclinèrent et se prosternèrent ». C'était tout à la fois une expression de leur reconnaissance et de leur piété filiale.

29. — *Et rursum : Deus, inquit, misereatur tui*, יָחְנְךָ, « te soit gracieux, favorable », *fili mi*. Joseph n'attend pas la réponse : son cœur a déjà reconnu son frère, et il a hâte. Il lui parle avec un amour tendre et, pour ainsi dire, paternel, en rapport avec la différence d'âge qu'il y a entre les deux. Benjamin était de seize ans plus jeune que lui, et n'était encore qu'un petit enfant lorsqu'il fut vendu. Il avait alors vingt-trois ou vingt-quatre ans.

31. — *Ponite panes,* servez le repas. « Des fresques de Thèbes, maintenant au British Museum, à Londres, nous permettent d'assister en quelque sorte au repas des Egyptiens. Ordinairement chaque hôte avait sa table. Les convives, hommes et femmes, sont assis, richement habillés ; chacun respire le parfum d'une fleur de lotus. Une esclave présente à boire. Le buffet est chargé de toute espèce de viandes et couvert de fleurs. Des danseuses dansent au bruit de la musique de quatre esclaves, dont une joue de la flûte et les trois autres frappent dans leurs mains. Dans une autre représentation, des esclaves de l'un et de l'autre sexe présentent des vins et des fleurs aux convives. Les fèves et le porc étaient interdits en Egypte ; mais les viandes fraîches de bœuf, de chèvre et de mouton, bouillies et rôties, étaient d'un usage général, ainsi que le miel et le laitage. Les dattes, les figues, les grenades, les raisins étaient servis dans des corbeilles précieuses, avec du vin mélangé dans des coupes splendides. Joseph ayant adopté les usages égyptiens, le festin qu'il donne à ses frères dut ressembler à ceux que nous représentent les monuments » (M. Vigouroux, *La Bible*, t. II, p. 156).

32. — *Quibus appositis seorsum Joseph...* On servit ainsi le repas sur trois tables séparées. Il y a encore là un double trait en parfaite harmonie avec les mœurs de l'antique Egypte. D'abord, comme on sait, les Egyptiens s'abstenaient de toutes relations particulières avec les étrangers, qu'ils regardaient comme impurs, surtout parce qu'ils

sum (illicitum est enim Ægyptiis comedere cum Hebræis, et profanum putant hujuscemodi convivium).

33. Sederunt coram eo, primogenitus juxta primogenita sua, et minimus juxta ætatem suam. Et mirabantur nimis,

34. Sumptis partibus quas ab eo

il n'est pas permis aux Égyptiens de manger avec les Hébreux, et ils regardent comme profane un tel repas.

33. Ils s'assirent devant lui, le premier-né selon sa primogéniture et le plus jeune selon son âge. Et ils s'étonnaient beaucoup,

34. En prenant les portions qu'ils

---

tuaient et mangeaient des animaux qui étaient sacrés pour eux. C'est à tel point qu'Hérodote, II, 41, assure que, pour cette raison, « il n'y avait pas d'Egyptien, homme ou femme, qui eût voulu baiser un Grec à la bouche, ni se servir du couteau d'un Grec, ni de ses broches, ni de sa marmite, ni goûter de la chair d'un bœuf pur qui aurait été découpé avec un couteau grec ». A cela se joignait encore, à l'égard des Hébreux, qu'ils étaient pasteurs. Cfr XLVI, 34. Que si, en outre, Joseph mange séparément des Egyptiens, c'est aussi une conséquence de la rigoureuse distinction entre les rangs et de l'esprit de caste qui régnait en Egypte. Le vice-roi ne pouvait pas plus manger avec ses subordonnés que ceux-ci avec les étrangers. Plusieurs vont plus loin et disent que, appartenant à la caste sacerdotale, dont il était, après le roi, le membre le plus élevé, il ne lui était pas permis, pour cette raison encore, de manger avec des laïques. Mais quelle preuve a-t-on que Joseph fût prêtre égyptien ? De ce qu'il était allié à une famille de la caste sacerdotale, s'ensuit-il que lui-même en fit partie ? Comment aurait-il pu exercer des fonctions sacerdotales sans prendre part aux superstitions égyptiennes? et concevrait-on que celui qui avait mieux aimé affronter les derniers malheurs que de « pécher contre Dieu » (ch. XXXIX, 9) lorsque les voies par lesquelles sa providence le conduisait étaient pour lui si rigoureuses en apparence et couvertes de si profondes ténèbres, eût voulu, après qu'elles se furent illuminées à ses yeux de si vives et si douces clartés, se souiller devant sa face d'un crime encore plus grand en se livrant aux pratiques d'un culte idolâtrique qu'il savait lui être en horreur ? C'est impossible.

33. — *Sederunt coram eo, primogenitus*... En prenant les places qui leur étaient assignées, ils se trouvèrent rangés exactement d'après leur âge, l'aîné au premier rang et le plus jeune au dernier. C'est pour eux une nouvelle énigme ; mais les énigmes deviennent de plus en plus transparentes. Celle-ci trahit une parfaite connaissance de l'intérieur de leur famille. On voit ici que les Egyptiens mangeaient assis, et non pas couchés, comme c'était l'usage des patriarches hébreux, comme le font encore aujourd'hui les Bédouins. C'est encore un trait qui prouve l'exacte connaissance que l'auteur de la Genèse avait des usages de l'Egypte. D'anciens monuments de ce pays représentent des convives assis sur des sièges. — *Et mirabantur nimis*. L'hébreu : « et ces hommes s'étonnèrent » se tournant « chacun vers son compagnon », ils se regardèrent l'un l'autre avec étonnement, ne pouvant imaginer d'où venait une pareille connaissance de leur âge. —

34. — *Sumptis partibus quas ab eo acceperant*. L'hébreu : « Et on leur porta des portions de devant sa face », de sa table, pour leur faire honneur. — *Majorque pars venit Benjamin, ita ut quinque partibus excederet :* c'est-à-dire qu'elle fut cinq fois plus grande que celle de chacun des autres. C'était une marque de considération particulière. Dans un repas, on donnait à celui qu'on voulait distinguer par dessus les autres les morceaux les plus gros et les plus beaux (I Reg. IX, 23 et seq. ; Homère, *Iliad* VII, 321 ; VIII, 162, et al.). Chez les Spartiates, le roi recevait par honneur le double des autres (Hérod. VI, 57 ; Xénoph. *Laced.* XV, 4); chez les Crétois, l'archonte quatre fois plus (Héraclid. *Polit.* III). Le nombre *cinq* se rencontre très souvent à propos de l'Egypte, et paraît avoir été pour ses habitants un nombre de prédilection. Voy. ch. XLI, 34 ; XLV, 22 ; XLVII, 2, 24 ; Is. XIX, 18, et cfr Knobel. Joseph accordait à Benjamin cette distinction, non seulement à cause de l'amour particulier qu'il lui portait, mais encore et surtout pour voir quel effet elle produirait sur ses frères et s'assurer ainsi de leurs dispositions à son égard. C'est une espèce d'imitation de celle de la longue tunique à manches dont lui-même avait été autrefois l'objet de la part de son père, et qui avait tant excité leur jalousie (XXXVII, 3 et seq.). — *Biberuntque et inebriati sunt cum eo*. Ils burent largement, de manière à entrer en belle humeur et en joie, mais non jusqu'à l'ivresse proprement dite. Les fils

recevaient de lui. La plus grande portion vint à Benjamin, de telle sorte qu'elle excédait cinq autres portions. Et ils burent et s'enivrèrent avec lui.

acceperant; majorque pars venit Benjamin, ita ut quinque partibus excederet. Biberuntque et inebriati sunt cum eo.

CHAPITRE XLIV

Épreuve à laquelle Joseph soumet ses frères, ℣℣. 1-34.

1. Or Joseph donna cet ordre à l'intendant de sa maison : Remplisssez de froment leurs sacs autant qu'ils en peuvent contenir, et mettez l'argent de chacun d'eux au haut du sac.

2. Et à l'ouverture du sac du plus jeune, mettez ma coupe d'argent et le prix du blé qu'il a donné. Et ce fut fait ainsi.

3. Et le matin venu, on les laissa aller avec leurs ânes.

4. Ils étaient déjà sortis de la ville et avaient cheminé un peu; Joseph alors fit venir l'intendant de sa maison : Lève-toi, lui dit-il, et poursuis ces

1. Præcepit autem Joseph dispensatori domus suæ, dicens : Imple saccos eorum frumento quantum possunt capere; et pone pecuniam singulorum in summitate sacci.

2. Scyphum autem meum argenteum, et pretium quod dedit tritici, pone in ore sacci junioris. Factumque est ita.

3. Et orto mane, dimissi sunt cum asinis suis,

4. Jamque urbem exierant, et processerant paululum; tunc Joseph accersito dispensatore domus, Surge, inquit, et persequere viros : et appre-

---

de Jacob ne pouvaient s'oublier jusqu'à prendre du vin avec excès sous les yeux du vice-roi d'Egypte, qu'ils ignoraient encore être leur frère. Cfr Agg. I, 9. Le vin entrait, du reste, dans l'épreuve à laquelle les soumettait Joseph, d'après le proverbe : *In vino veritas.*

13. ***Dernière épreuve à laquelle Joseph soumet ses frères,*** XLIV.

2. — *Scyphum autem meum argenteum...* « Les palais égyptiens, dit M. Vigouroux, étaient remplis, comme nous l'avons vu, de meubles précieux et d'objets du plus grand prix. Les coupes dont on se servait, et en particulier celle qui était à l'usage du maître de la maison, étaient d'une valeur considérable, soit comme matière, soit comme œuvre d'art. Les tombeaux en ont présenté une multitude aux chercheurs, et tous les grands musées de l'Europe en possèdent aujourd'hui de plus ou moins remarquables en or, en bronze, en albâtre, en faïence émaillée, en argile, en verre. Quelques-unes sont de formes très gracieuses : c'est la corolle d'une fleur qui s'entr'ouvre, c'est la tête d'un mammifère ou d'un oiseau ». M. Vigouroux donne ici la description de trois des plus remarquables, puis il ajoute : « Les objets en argent sont assez rares parmi les débris de l'art égyptien qui nous ont été conservés. Joseph possédait un de ces beaux produits de l'art des pharaons. Pour connaître les véritables dispositions de ses frères à l'égard de Benjamin, il ordonna à l'intendant de sa maison de cacher sa coupe d'argent dans le sac de blé du plus jeune fils de Jacob » (*La Bible,* t. II, p. 158).

4. — *Et processerant paululum :* « ils n'étaient pas encore loin ». Naturellement Joseph ne voulait pas les laisser s'éloigner beaucoup pour ne pas donner à son intendant la peine inutile de courir longtemps après eux. Il importait d'ailleurs de les atteindre

hensis dicito : Quare reddidistis malum pro bono ?

5. Scyphus, quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, et in quo augurari solet ; pessimam rem fecistis.

6. Fecit ille ut jusserat. Et apprehensis per ordinem locutus est.

7. Qui responderunt : Quare sic loquitur dominus noster, ut servi tui tantum flagitii commiserint ?

8. Pecuniam, quam invenimus in summitate saccorum, reportavimus ad te de terra Chanaan ; et quomodo consequens est ut furati simus de domo domini tui aurum vel argentum ?

hommes, et les ayant atteints, dis-leur : Pourquoi avez-vous rendu le mal pour le bien ?

5. La coupe que vous avez volée est celle dans laquelle boit mon maître et avec laquelle il a coutume d'augurer. Vous avez fait une action très coupable.

6. Il fit ce que Joseph avait ordonné, et les ayant atteints, il leur parla selon l'ordre reçu.

7. Ils répondirent : Pourquoi notre seigneur parle-t-il comme si vos serviteurs avaient commis un si grand crime ?

8. L'argent que nous avons trouvé au haut des sacs, nous vous l'avons rapporté de la terre de Chanaan : comment est-il conséquent que nous ayons volé dans la maison de votre maître de l'or ou de l'argent ?

---

avant qu'ils eussent pu découvrir la coupe et, en la rapportant d'eux-mêmes, prévenir l'accusation.

5. — *Scyphus quem furati estis... et in quo augurari solet.* Dans le texte hébreu, les paroles que Joseph met dans la bouche de son intendant sont moins explicites et ne renferment pas le nom de l'objet volé ; en voici la traduction exacte : « N'est-ce pas celle dans laquelle boit mon maître, et par laquelle il devine? » Le pronom « celle » se rapporte à la coupe que celui qui parle a dans l'esprit, et qu'eux-mêmes sont censés bien connaître, puisqu'ils l'ont enlevée. Elle est représentée comme un objet auquel Joseph attachait un grand prix. Il résulte de ce passage qu'on pratiquait déjà alors en Egypte la cyathomancie ou lécanomancie et l'hydromancie, dont on trouve encore de nos jours des exemples dans ce pays comme dans tout l'Orient. Chez les Persans en particulier, la coupe semble avoir été considérée comme un des principaux instruments de divination. C'est d'après les phénomènes et les figures qui se produisaient dans l'eau qu'on y versait, soit seule, soit en y jetant encore de petits morceaux d'or ou d'argent, des perles ou d'autres matières précieuses, qu'on devinait l'avenir ou des choses cachées. Voy. M. Vigouroux, *Ibid.*, p. 160 et suiv. Ce n'est pas à dire toutefois que Joseph fût réellement livré à une pareille superstition. Cette partie de la feinte qu'il emploie ne doit pas être prise plus au sérieux que le reste : elle n'a pour but que de faire regarder la coupe par ses frères comme un objet sacré, et lui-même comme un homme parfaitement instruit des choses les plus cachées. Saint Thomas pense que Joseph et son intendant purent parler, en cette rencontre, selon l'opinion qu'on avait communément de lui en Egypte, et qui était fondée sur l'interprétation qu'il avait donnée des songes de Pharaon : «Dicendum quod hoc quod Joseph dixit, non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum joco dixit, non serio, referens forte hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator ejus locutus est » (*Sum. Theol.*, 2ª 2æ. p. 195, a. 7). Toute autre explication est inconciliable avec le caractère du pieux et saint patriarche, tel qu'il ressort de son histoire entière : à moins qu'on ne dise que c'était Dieu qui lui faisait lire l'avenir et les choses secrètes dans cette coupe comme il les lui avait montrées dans les songes, ce qui n'est guère vraisemblable.

6. — *Fecit ille ut jusserat. Et apprehensis per ordinem locutus est.* Le texte dit seulement : « Et il les atteignit, et il leur dit ces paroles », celles que Joseph lui avait ordonné de leur dire.

8. — *Et quomodo consequens est ut furati simus... :* à plus forte raison sommes-nous incapables de dérober...

9. Meure celui de vos serviteurs chez qui sera trouvé ce que vous cherchez, et nous, nous serons les serviteurs de notre seigneur.

10. Il leur dit : Qu'il soit fait selon votre sentence : Que celui-là soit mon serviteur, chez qui sera trouvée la coupe ; quand à vous, vous serez innocents.

11. Ils se hâtèrent donc de déposer à terre les sacs, et chacun ouvrit le sien.

12. Il les fouilla, en commençant depuis le sac de l'aîné jusqu'à celui du plus jeune, et il trouva la coupe dans le sac de Benjamin.

13. Alors ils déchirèrent leurs vêtements, et chargeant de nouveau les ânes, ils retournèrent dans la ville.

14. Et Juda le premier, avec ses frères, se présenta devant Joseph (car il était resté au même endroit), et tous en même temps se prosternèrent à terre devant lui.

9. Apud quemcumque fuerit inventum servorum tuorum quod quæris, moriatur, et nos erimus servi domini nostri.

10. Qui dixit eis : Fiat juxta vestram sententiam ; apud quemcumque fuerit inventum, ipse sit servus meus, vos autem eritis innoxii.

11. Itaque festinato deponentes in terram saccos, aperuerunt singuli.

12. Quos scrutatus, incipiens a majore usque ad minimum, invenit scyphum in sacco Benjamin.

13. At illi, scissis vestibus, oneratisque rursum asinis reversis sunt in oppidum,

14. Primusque Judas cum fratribus ingressus est ad Joseph (necdum enim de loco abierat), omnesque ante eum pariter in terram corruerunt.

---

10. — *Fiat juxta vestram sententiam.* En acceptant leur offre, l'intendant l'adoucit, non seulement afin de paraître juste et modéré, mais encore parce que ainsi le demandait son but. Le coupable seul sera puni ; encore ne sera-t-il pas mis à mort, comme ils l'offrent, mais seulement réduit en esclavage. C'est une précaution dictée par la prudence, afin d'épargner au jeune Benjamin les transes que lui aurait causées la terrible perspective du dernier supplice, et qui auraient pu lui devenir très nuisibles.

12. — *Incipiens a majore...* Il suivit l'ordre de la naissance pour mieux cacher sa ruse. Il ne souleva aucune difficulté relativement aux prix du blé retrouvé dans les sacs ce qui se comprend d'autant mieux qu'il fallait que Benjamin seul parût coupable, afin que les dispositions de ses frères à son égard se montrassent à découvert.

13. — *At illi, scissis vestibus...* C'est maintenant que doit se produire au grand jour quelles sont au fond de leur cœur les dispositions qu'ils nourissent envers le favori de leur père, envers ce Benjamin qui vient même d'être de la part du vice-roi l'objet de distinctions si marquées : s'ils sont encore, comme autrefois, capables de livrer leur frère et de faire descendre de douleur leur vieux père au tombeau, ou si, désormais supérieurs à la jalousie, ils sont prêts, pour sauver l'un et l'autre, à faire le sacrifice de leur liberté et de leur vie. Et ils soutiennent dignement cette épreuve, C'est déjà un premier signe favorable que la douleur qu'ils éprouvent. Un second, c'est qu'ils n'abandonnent pas Benjamin, mais retournent avec lui à la ville, où la sincérité et la grandeur de leur attachement pour lui et de leur amour pour leur vieux père éclatent de manière à ne plus permettre le moindre doute. Croient-ils Benjamin réellement coupable ? Je ne le pense pas : il est plus vraisemblable qu'ils se regardent comme victimes de quelque complot égyptien.

14. — *Primusque Judas cum fratribus...* Juda est nommé le premier, non seulement parce qu'il s'était porté garant auprès de son père pour Benjamin, ce qu'avait fait aussi Ruben, mais encore et surtout parce que c'est lui qui dans cette occasion joua le premier rôle parmi ses frères et parut comme leur chef. — *Necdum enim de loco abierat.* Il attendait là, au milieu des préoccupations qu'on peut imaginer, le retour de son intendant et de ses frères. — *In terram corruerunt.* Ils imploraient ainsi sa miséricorde.

15. Quibus ille ait : Cur sic agere voluistis ? an ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia ?

15. Il leur dit : Pourquoi avez-vous voulu agir ainsi ? Ignorez-vous qu'il n'y a personne qui m'égale dans l'art d'augurer ?

16. Cui Judas : Quid respondebimus, inquit, domino meo ? vel quid loquemur, aut juste poterimus obtendere ? Deus invenit iniquitatem servorum tuorum ; en omnes servi sumus domini mei, et nos, et apud quem inventus est scyphus.

16. Juda lui dit : Que répondrons-nous à mon seigneur ? ou que dirons-nous, et que pourrons-nous justement alléguer ? Dieu a trouvé l'iniquité de vos serviteurs ; voici que nous sommes tous les esclaves de mon seigneur, nous et celui chez qui a été trouvée la coupe.

17. Respondit Joseph : Absit a me ut sic agam : qui furatus est scyphum, ipse sit servus meus ; vos autem abite liberi ad patrem vestrum.

17. Joseph répondit : Loin de moi d'agir ainsi. Que celui qui a volé la coupe soit mon esclave ; quant à vous, allez-vous-en libres vers votre père.

18. Accedens autem propius Judas, confidenter ait : Oro domine mi, loquatur servus tuus verbum in auribus tuis, et ne irascaris famulo tuo ; tu es enim post Pharaonem

18. Or Juda s'approchant plus près dit avec assurance : Je vous en prie, mon seigneur, que votre serviteur fasse entendre une parole à vos oreilles, et ne vous irritez pas contre votre serviteur ; car vous êtes, après Pharaon,

19. Dominus meus. Interrogasti prius servos tuos : Habetis patrem aut fratrem ?

Supr. 42. 11 et 13.

19. Mon seigneur. Vous avez demandé d'abord à vos serviteurs : Avez-vous un père ou un frère ?

---

15. — *Cur sic agere voluistis ?... in augurandi scientia ?* A la lettre dans l'hébreu : « Qu'est-ce que cette action que vous avez faite ? Est-ce que vous ne saviez pas qu'il devine, un homme qui est comme moi », qui est du nombre des sages de l'Egypte et initié aux choses les plus cachées, et que par conséquent, en lui volant sa coupe, vous ne pouviez manquer d'être découverts ? Pour ménager ses frères autant que possible dans une épreuve déjà assez rude, Joseph leur reproche moins un crime qu'une imprudence

16. — *Quid respondebimus, inquit, domino meo ?...* Juda regarde la cause de Benjamin comme perdue, et, sans examiner comment la coupe est venue dans son sac, il voit dans cet évènement un juste jugement de Dieu, qui *a trouvé l'iniquité des serviteurs* de Joseph, c'est-à-dire, qui punit ainsi leur crime d'autrefois. Il est vrai que Benjamin n'a eu aucune part à ce crime, et que si Juda et Ruben n'en sont pas tout à fait innocents, ils sont loin d'en être coupables au même degré que les autres ; mais ce sont des explications qui ne sauraient avoir lieu devant le tribunal du vice-roi d'Egypte. Juda choisit habilement ses expressions de telle manière qu'elles rappellent à ses frères leur ancien crime, tandis que le vice-roi ne doit naturellement les entendre que de celui qu'il leur reproche, l'enlèvement de sa coupe, auquel il semble que tous aient pris part.

17. — *Ipse sit,* erit, *servus meus.* — *Vos autem abite liberi,* « ascendite in pace », retournez sans qu'il vous soit fait aucun mal, *ad patrem vestrum.* Cfr ℣. 10.

18. — *Accedens autem propius Judas...* La nécessité, le sentiment du devoir et le dévouement le rendent hardi, mais d'une hardiesse modeste, qui sait parfaitement se contenir dans les bornes du respect et des convenances. Son cœur le rend éloquent. Le discours qu'il adresse à Joseph n'est pas seulement un des plus beaux de l'Ancien Testament, un discours qui à ce titre se place avec honneur à côté de ceux d'Eliézer et de Jacob, c'est en même temps un des actes les plus sublimes de dévouement qu'il offre à notre admiration. — *Loquatur servus tuus verbum in auribus tuis,* dans le texte : « in auribus domini mei ». Comme il est pressant dès le début ! quel accent pénétrant !

20. Et nous vous avons répondu, mon seigneur : Nous avons un père qui est vieux, et un jeune frère qui lui est né dans sa vieillesse et dont le frère utérin est mort; et sa mère n'a plus que lui, et son père l'aime tendrement.

21. Et vous avez dit à vos serviteurs : Amenez-le moi, et que je pose mes yeux sur lui.

22. Nous avons représenté à mon seigneur : L'enfant ne peut pas quitter son père; car s'il le quitte, il mourra.

23. Et vous avez dit à vos serviteurs : Si votre plus jeune frère ne vient pas avec vous, vous ne verrez plus ma face.

24. Lors donc que nous sommes remontés vers votre serviteur, notre père, nous lui avons raconté tout ce qu'a dit mon seigneur.

25. Et notre père nous a dit : Retournez et achetez-nous un peu de froment.

26. Nous lui avons dit : Nous ne pouvons aller. Si notre plus jeune frère descend avec nous, nous partirons ensemble ; autrement, lui absent, nous n'osons pas voir la face de cet homme.

27. A cela il a répondu : Vous savez que ma femme m'a engendré deux fils.

20. Et nos respondimus tibi domino meo : Est nobis pater senex, et puer parvulus, qui in senectute illius natus est; cujus uterinus frater mortuus est; et ipsum solum habet mater sua, pater vero tenere diligit eum.

21. Dixistique servis tuis : Adducite eum ad me, et ponam oculos meos super illum.

22. Suggessimus domino meo : Non potest puer relinquere patrem suum; si enim illum dimiserit, morietur.

23. Et dixisti servis tuis : Nisi venerit frater vester minimus vobiscum, non videbitis amplius faciem meam.

24. Cum ergo ascendissemus ad famulum tuum patrem nostrum, narravimus ei omnia quæ locutus est dominus meus.

25. Et dixit pater noster : Revertimini, et emite nobis parum tritici.

26. Cui diximus : Ire non possumus : si frater noster minimus descenderit nobiscum, proficiscemur simul : alioquin illo absente, non audemus videre faciem viri.

27. Ad quæ ille respondit : Vos scitis quod duos genuerit mihi uxor mea.

---

comme ses paroles, parties du cœur, veulent aller aux oreilles et au cœur du vice-roi! Et elles vont en effet jusqu'à son cœur, comme on le verra bientôt. — *Tu es enim post Pharaonem dominus meus. Interrogasti prius servos tuos...* La Vulgate joint, comme on voit, la fin de ce verset au suivant; mais il n'en est pas de même dans le texte, où ce passage se lit ainsi : « car tu es comme Pharaon. Mon seigneur a interrogé ses serviteurs, en disant... » Le vice-roi *étant comme Pharaon*, ayant le même pouvoir que lui, pouvant comme lui condamner ou faire grâce, Juda a grand besoin qu'il lui prête une oreille bienveillante.

20. — *Cujus uterinus frater mortuus est.* La Vulgate ajoute le mot « uterinus » par manière d'explication. — *Et ipsum solum habet mater sua.* L'hébreu a la lettre : « et il est resté seul a sa mère », seul des enfants qu'elle a donnés à notre père.

21. — *Et ponam*, ou « ut ponam » *oculos meos super illum.* Cette expression marque un regard bienveillant, des dispositions favorables. Juda la rappelle doucement à Joseph comme une promesse de sa part.

22. — *Non potest puer relinquere patrem suum...* Cette réponse des frères de Joseph, qui n'a pas été mentionnée plus haut, explique d'autant mieux, selon l'observation de Lange, pourquoi il les mit trois jours en prison : c'est qu'ils refusaient d'envoyer chercher Benjamin.

26. — *Non audemus*, dans le texte : « non poterimus » *videre faciem viri.* Voy. plus haut, XLIII, 5.

27. — *Vos scitis quod duos genuerit mihi uxor mea.* Rachel était la femme de Jacob

28. Egressus est unus, et dixistis : Bestia devoravit eum : et huc usque non comparet.

Sup. 37. 20, 33.

29. Si tuleritis et istum, et aliquid ei in via contigerit, deducetis canos meos cum mœrore ad inferos.

30. Igitur si intravero ad servum tuum patrem nostrum, et puer defuerit (cum anima illius ex hujus anima pendeat).

31. Videritque eum non esse nobiscum, morietur, et deducent famuli tui canos ejus cum dolore ad inferos.

32. Ego proprie servus tuus sim, qui in meam hunc recepi fidem, et spopondi dicens. Nisi reduxero eum, peccati reus ero in patrem meum omni tempore.

Sup. 43. 9.

33. Manebo itaque servus tuus pro puero in ministerio domini mei, et puer ascendat cum fratribus suis.

34. Non enim possum redire ad patrem meum, absente puero ; ne calamitatis, quæ oppressura est patrem meum, testis assistam.

28. L'un est sorti, et vous avez dit : Une bête l'a dévoré ; et jusqu'à cette heure il ne paraît point.

29. Si vous emmenez encore celui-ci et qu'il lui arrive quelque chose en route, vous conduirez mes cheveux blancs avec douleur dans les enfers.

30. Si donc je me présente à votre serviteur, notre père, et que l'enfant n'y soit pas, comme sa vie dépend de la vie de ce fils,

31. Quand il verra qu'il n'est pas avec nous, il mourra, et vos serviteurs conduiront avec douleur ses cheveux blancs dans les enfers.

32. Que je sois plutôt votre esclave, moi qui me suis fait sa caution et qui ai promis en ces termes : Si je ne le ramène pas, je serai coupable de péché contre mon père en tout temps.

33. Je resterai donc votre esclave à la place de cet enfant au service de mon seigneur ; et que l'enfant remonte avec ses frères.

34. Car je ne puis retourner vers mon père en l'absence de l'enfant, de peur que je ne sois témoin du malheur qui accablera mon père.

---

dans le sens le plus complet du mot, l'élue de son cœur, d'où venait que les deux fils qu'il en avait eus lui étaient aussi plus chers. C'est ce que comprennent et qu'acceptent maintenant volontiers ses autres fils, comme le supposent déjà ces paroles du patriarche et que le prouve la manière dont Juda les rapporte.

28. — *Egressus est unus*... Joseph apprend ici les regrets que cause encore à son vieux père sa disparition, et la cause à laquelle ses frères l'ont attribuée. Voy. ch. xxxvii, 31 et suiv.

31. — *Videritque eum*, dans l'hébreu : « juvenem », *non esse nobiscum*... Dans la bouche d'une tendresse inquiète, Benjamin est tantôt le plus jeune fils de Jacob, tantôt un jeune homme, un adolescent. La critique qui fait de cela des contradictions prouve à tout le moins, selon l'expression de Lange, qu'elle n'entend rien aux battements du cœur.

32. — *Ego proprie servus tuus sim, qui in meam hunc recepi fidem, et spopondi dicens*... Le texte dit plus brièvement : « Car ton serviteur a répondu du jeune homme à mon père en disant »... C'est là le mot décisif, que Juda n'a pas anticipé d'après le fil du récit, mais réservé habilement pour cet endroit.

CHAPITRE XLV

Joseph se fait reconnaître à ses frères. ℣℣. 1-8. — Il les envoie chercher son père et les invite aussi à venir avec leurs familles s'établir en Egypte. ℣℣. 9-24. — Effet que produisent sur Jacob les nouvelles qu'ils lui apportent de Joseph. ℣℣. 25-28.

1. Joseph ne pouvait se contenir davantage devant les nombreux assistants. Il donna donc des ordres pour que tous sortissent et que nul étranger ne fût présent à la reconnaissance mutuelle.

2. Et il éleva la voix avec des larmes. Les Égyptiens l'entendirent, ainsi que toute la maison de Pharaon.

3. Et il dit à ses frères : Je suis Joseph ! mon père vit-il encore ? Les frères ne pouvaient répondre, tant ils étaient frappés de terreur.

4. Il leur dit avec bonté : Approchez-vous de moi. Et lorsqu'ils se furent approchés : Je suis Joseph votre frère, leur dit-il, que vous avez vendu pour l'Égypte.

5. Ne craignez pas et qu'il ne vous

1. Non se poterat ultra cohibere Joseph multis coram astantibus; unde præcepit ut egrederentur cuncti foras, et nullus interesset alienus agnitioni mutuæ.

2. Elevavitque vocem cum fletu : quam audierunt Ægyptii, omnisque domus Pharaonis.

3. Et dixit fratribus suis : Ego sum Joseph; adhuc pater meus vivit ? Non poterant respondere fratres nimio terrore perterriti.

4 Ad quos ille clementer : Accedite, inquit, ad me. Et cum accessissent prope : Ego sum, ait, Joseph frater vester, quem vendidistis in Ægyptum.

Act. 7. 13.

5. Nolite pavere, neque vobis du-

---

14. ***Joseph se fait reconnaître à ses frères.*** XLV, 1-8.

1. — *Non se poterat... agnitioni mutuæ.* Le texte hébreu à la lettre : « Et Joseph ne pouvait plus se contenir devant tous ceux qui se tenaient auprès de lui, et il cria : Faites sortir tout homme d'auprès de moi ! et il ne resta personne avec lui, lorsque Joseph se fit connaître à ses frères ». Joseph devait être seul avec ses frères au moment où il se fit reconnaître à eux : cette scène de famille n'était pas faite pour des étrangers. Il ne convenait pas d'ailleurs que les Égyptiens fussent témoins de l'émotion si vive de leur vice-roi, et encore moins du trouble et de la terreur de ses frères. Le but théocratique de sa mission n'était pas non plus pour leurs oreilles. « Et il ne resta personne avec lui », à savoir, de tout son entourage égyptien.

2. — *Quam audierunt Ægyptii omnisque domus Pharaonis.* Plus littéralement d'après l'hébreu : « et les Egyptiens entendirent, et la maison de Pharaon entendit ». La demeure de Joseph était donc voisine du palais royal.

3. — *Adhuc pater meus vivit ?* Joseph l'avait déjà demandé et en avait reçu l'assurance à plusieurs reprises ; mais le premier et le plus grand besoin de son cœur de fils est de s'en assurer encore, de se l'entendre dire, non plus comme à un étranger, mais comme à son fils. — *Nimio terrore perterriti.* L'hébreu à la lettre : « car ils étaient troublés devant sa face », bouleversés de surprise et d'effroi en se voyant en sa présence.

4. — *Accedite, inquit, ad me.* Il les fait approcher pour leur inspirer de la confiance. On peut croire qu'ils avaient reculé et s'étaient éloignés par un mouvement indélibéré en entendant ce mot, qui avait en effet quelque chose de terrible pour eux : « Je suis Joseph » ! D'ailleurs ils étaient déjà auparavant à une certaine distance de lui.

5. — *Nolite pavere... in his regionibus*

rum esse videatur quod vendidistis me in his regionibus; pro salute enim vestra misit me Deus ante vos in Ægyptum.

Infra. 50. 20.

6. Biennium est enim quod cœpit fames esse in terra : et adhuc quinque anni restant, quibus nec arari poterit nec meti.

7. Præmisitque me Deus ut reservemini super terram, et escas ad vivendum habere possitis.

8. Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum : qui fecit me quasi patrem Pharaonis et dominum universæ domus ejus, ac principem in omni terra Ægypti.

paraisse pas dur de m'avoir vendu en ces contrées; car c'est pour votre salut que Dieu m'a envoyé avant vous en Égypte.

6. Il y a deux ans que la famine a commencé à sévir sur la terre, et il reste encore cinq ans pendant lesquels on ne pourra ni labourer ni moissonner.

7. Et Dieu m'a envoyé en avant pour que vous soyez conservés sur la terre, et que vous puissiez avoir de la nourriture pour vivre.

8. Ce n'est point par votre consei mais par la volonté de Dieu que j'ai été envoyé ici. Il m'a rendu comme le père de Pharaon et le maître de toute sa maison, et prince dans toute la terre d'Égypte.

Plus exactement d'après le texte original : « Et maintenant ne soyez pas affligés, et que la colère ne s'allume pas dans vos yeux, parce que vous m'avez vendu pour ici », pour y être conduit. Ayant vu leur repentir, il ne veut pas qu'ils s'abandonnent à l'affliction, ni que les innocents s'irritent contre les coupables, mais que tous regardent les choses avec les yeux de la foi et reconnaissent dans ce qui s'est passé les vues de Dieu dont la sagesse et la miséricorde a tout tourné en bien et fait servir leur crime même à leur salut.

6. — *Et adhuc quinque anni restant quibus nec arari...* Cela ne doit sans doute pas être pris tout à fait à la lettre, mais seulement comme une vive peinture de la grandeur de la disette.

7. — *Ut reservemini super terram...* L'hébreu : « pour vous procurer un reste sur la terre », pour y assurer la conservation de votre famille et de votre postérité; « et pour vous sauver la vie » en vous empêchant de mourir, « pour une grande délivrance ». C'est là une grande délivrance, non seulement par rapport à l'avenir de la maison d'Israël, mais encore à celui du monde entier, dont le sort est lié à celui de cette maison. Il n'est donc pas étonnant, à quelque point de vue qu'on la considère, qu'elle soit plus importante aux yeux de Joseph que celle de l'Egypte et des contrées voisines, dont ce n'est pas pour lui, du reste, le lieu de s'occuper ici.

8. — *Non vestro consilio, sed Dei voluntate huc missus sum.* Quelle délicatesse de sentiments ! quelle attention touchante à présenter les choses de la manière la plus propre à rassurer les coupables ! A entendre Joseph, il semble qu'il n'y en ait pas, et que ce soit Dieu seul qui a tout fait. Son excellent cœur ne peut pas même voir dans ses frères des regrets et une confusion pourtant si justes, si mérités. C'est jusqu'à trois fois qu'il leur donne une explication si consolante. — *Qui facit me quasi patrem Pharaonis.* Le mot « quasi » n'est pas dans le texte. « père de Pharaon », son ami et son conseiller le plus intime. Cfr II Chron. (Paral.) 12; IV, 16. C'est un titre du premier officier royal en usage aussi chez les Perses (Esth. III, 13, d'après les Septante, et XIII, 6, d'après la Vulg.) et les Syriens (I Mach. XI, 32). Voy. Gesen. *Thes.* p. 7, et D. Calmet sur cet endroit. M. Brugsch explique ce titre d'après l'égyptien, mais en lui donnant le même sens, ou du moins la même valeur. « Les traducteurs de ce passage, dit-il, à commencer par les Septante, ont cru y reconnaître le mot hébreu de AB, *père*. Ce sont les textes égyptiens qui nous informent que, loin d'être hebreu, le titre *ab en pirâo* désigne le premier employé ou officier attaché tout spécialement à la maison pharaonique. Plusieurs des précieux papyrus historiques du temps de la dix-neuvième dynastie, que possède le Musée britannique et dont les textes, sous forme de simples lettres et communications, ont été composés par des

9. Hâtez-vous et remontez vers mon père et dites-lui : Voici ce que mande votre fils Joseph : Dieu m'a rendu le maître de toute la terre d'Égypte : descendez vers moi, ne tardez pas ;

10. Et vous habiterez dans la terre de Gessen, et vous serez près de moi, vous et vos fils et les fils de vos fils, et vos brebis et vos troupeaux et tout ce que vous possédez.

11. Et là je vous nourrirai (car il reste encore cinq années de famine) ;

9. Festinate, et ascendite ad patrem meum, et dicetis ei : Hæc mandat filius tuus Joseph : Deus fecit me dominum universæ terræ Ægypti : descende ad me, ne moreris,

10. Et habitatis in terra Gessen : erisque juxta me tu, et filii tui, et filii filiorum tuorum, oves tuæ, et armenta tua, et universa quæ possides.

11. Ibique te pascam (adhuc enim quinque anni residui sunt famis), ne

---

scribes et employés de la cour, se rapportent à ces *ab en pirâo*, ces officiers supérieurs du pharaon dont le haut rang est clairement indiqué par le style plein de respect de la part de ces scribes de rang inférieur » (*L'Exod. et les monum. égypt.*, p. 17). J'ai cependant peine à croire que Joseph, parlant à des Hébreux, ait donné à un mot de leur langue une signification égyptienne qu'ils n'auraient pas comprise.

15. *Joseph envoie ses frères chercher son père, et les invite aussi à venir avec leurs familles s'établir en Egypte*, ℣℣. 9-24.

9. — *Hæc mandat*, dicit, *filius tuus Joseph... descende ad me...* Cette invitation que Joseph fait aux siens sans avoir même besoin de recourir à Pharaon pour en demander l'autorisation, montre bien quelle était sa position auprès du roi et l'étendue illimitée de son pouvoir en Egypte.

10. — ***Et habitabis in terra Gessen.*** Le pays de *Gessen* ou *Goshen*, que les Septante appellent Γεσὲμ Ἀραβίας, « Gésem d'Arabie », et ailleurs Γεσέμ, Γεσέν, est la province actuelle *es Sharkiyeh* (l'orientale), à l'est de Bubaste. « Il est tout naturel d'abord, dit M. Vigouroux, de supposer que la famille de Jacob, arrivant du pays de Chanaan, a dû s'établir de préférence vers le nord-est de l'Egypte, qui était plus rapproché et moins habité que les autres parties de l'empire des pharaons. Cette supposition devient une certitude quand on remarque que la Genèse ne dit nulle part que le père de Joseph ait eu à traverser le Nil pour se rendre à la terre de Gessen. L'Exode ne parle pas non plus de ce passage, qu'elle n aurait pu omettre, au moment de la sortie des Hébreux d'Egypte. Ce même récit de la sortie d'Egypte nous montre que les enfants d'Israël n'étaient pas éloignés de la mer Rouge, puisqu'ils en atteignirent les bords après seulement quelques marches. Le lieu de leur habitation était donc situé dans le Delta, à l'est de la branche la plus orientale du Nil, la branche Pélusiaque, dans cette partie du pays qui était appelée *Tarabia* ou nome d'Arabie, comme l'attestent les plus anciennes versions, et en particulier les Septante et la tradition copte, organes de la tradition locale » (*La Bible*, etc., t. II, p. 232). C'est là d'ailleurs qu'étaient situées les villes de Pithom et de Ramsès, bâties par les Israélites. Voy. Exod. I, 11, note. Cette province commençait à l'ouest au bord du bras Bubastique du Nil, qui avait son embouchure à Péluse ; ce qui est en parfaite harmonie avec plusieurs passages qui nous montrent les Israélites dans le voisinage immédiat de ce fleuve, tel que le récit de l'exposition de Moïse, Exod. II, 3 et seq., et celui du regret des Israélites dans le désert au souvenir des poissons qu'ils mangeaient pour rien en Egypte, Num. XI, 5. Au sud, la terre de Gessen pouvait aller jusqu'à Belbeis. Ses limites orientales étaient naturellement indéterminées et allaient se perdre dans le désert de l'Arabie Pétrée, qui conduisait au pays des Philistins, Exod. XIII, 17. C'est encore aujourd'hui la contrée la plus fertile et la plus productive de l'Egypte : mais l'inondation du Nil, d'après tous les indices, s'étendait alors beaucoup plus loin à l'est. Voy. Delitzsch, *Neuer Comment. üb. d. Genes.*, p. 502 et suiv. ; M. Vigouroux, *La Bible*, etc., II, p. 229 et suiv. Le point primitif de l'établissement des Israélites, qui naturellement était d'abord très circonscrit, s'étendit peu à peu à mesure qu'ils se multiplièrent.

11. — ***Ne et tu pereas.*** L'hébreu : « de peur que tu ne sois ruiné », que par suite de la famine tu ne sois réduit à l'indigence.

et tu pereas, et domus tua, et omnia quæ possides.

12. En oculi vestri, et oculi fratris mei Benjamin, vident quod os meum loquatur ad vos.

13. Nuntiate patri meo universam gloriam meam et cuncta quæ vidistis in Ægypto; festinate, et adducite eum ad me.

14. Cumque amplexatus recidisset in collum Benjamin fratris sui, flevit; illo quoque similiter flente super collum ejus.

15. Osculatusque est Joseph omnes fratres suos, et ploravit super singulos : post quæ ausi sunt loqui ad eum.

16. Auditumque est, et celebri sermone vulgatum in aula regis : Venerunt fratres Joseph ; et gavisus est Pharao, atque omnis familia ejus.

17. Dixitque ad Joseph ut imperaret fratribus suis, dicens : Onerantes jumenta, ite in terram Chanaan,

18. Et tollite inde patrem vestrum et cognationem, et venite ad me; et ego dabo vobis omnia bona Ægypti, ut comedatis medullam terræ.

de peur que vous ne mouriez, vous et votre maison et tout ce que vous possédez.

12. Voici que vos yeux et les yeux de mon frère Benjamin voient que ma propre bouche vous parle.

13. Annoncez à mon père toute ma gloire et tout ce que vous avez vu en Égypte. Hâtez-vous et amenez-le moi.

14. Et s'étant jeté de nouveau au cou de Benjamin son frère pour l'embrasser, il pleura, Benjamin aussi pleurant pareillement sur son cou.

15. Et Joseph baisa tous ses frères et pleura sur chacun d'eux ; après quoi ils osèrent lui parler.

16. Et l'on apprit, et le bruit se répandit promptement dans le palais du roi, que les frères de Joseph étaient venus. Et Pharaon se réjouit et toute sa maison avec lui.

17. Et il dit à Joseph de donner cet ordre à ses frères: Chargez vos bêtes de somme, allez dans la terre de Chanaan,

18. Et amenez votre père et votre parenté, et venez à moi, et je vous donnerai tous les biens de l'Égypte, pour que vous mangiez la moëlle de la terre.

---

12. *En oculi vestri...* Leurs yeux, avertis comme ils l'étaient, pouvaient sans doute reconnaître dans le vice-roi actuel de l'Egypte des traits du Joseph d'autrefois, leur frère. Ils voyaient en particulier que c'était, non plus par la bouche d'un interprète, mais par sa propre bouche qu'il leur parlait dans leur langue, circonstance qui ne servait pas peu à confirmer la vérité de ses paroles.

13. *Nuntiate patri meo...* Joseph sent que son pauvre père, courbé sous le poids de l'âge et des chagrins, a besoin d'être ainsi relevé et rappelé à la vie.

15. — *Post quæ ausi sunt loqui ad eum,* lorsqu'ils se furent remis de leur trouble et qu'ils eurent été rassurés par ces témoignages non équivoques de son pardon et de sa tendresse.

16. — *Auditumque est... familia ejus.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et la voix fut entendue dans la maison de Pharaon, disant : Les frères de Joseph sont venus ; et cela fut bon aux yeux de Pharaon et aux yeux de ses serviteurs », de sa cour. Nous savons déjà que Pharaon était un prince d'un sens droit et de bienveillantes dispositions. Or ce qui lui était agréable devait l'être à ses courtisans, qui du reste ne paraissent pas avoir donné accès dans leurs cœurs à la jalousie contre Joseph.

17. — *Dixitque ad Joseph... in terram Chanaan.* L'hébreu à la lettre : « Et Pharaon dit à Joseph : Dis à tes frères : Faites ceci : chargez vos bêtes et allez, entrez dans la terre de Chanaan ».

18. — *Et ego dabo vobis omnia bona Ægypti.* Le mot « omnia » n'est pas dans le texte. Les « biens de l'Egypte » sont ses meilleurs produits, ce qui s'y trouve de plus excellent. D'autres l'entendent de la meilleure partie de l'Egypte, c'est-à-dire, de la terre de Gessen; mais le sens de la Vulgate, qui

19. Ordonne-leur aussi de prendre des chariots de la terre d'Égypte pour le transport de leurs petits enfants et de leurs femmes ; et dis-leur : Amenez votre père, et hâtez-vous de venir au plus tôt.

20. Et ne laissez rien de ce qui est dans vos maisons, parce que toutes les richesses de l'Égypte seront à vous.

21. Et les fils d'Israël firent ce qui leur était ordonné. Joseph leur donna des chars, selon l'ordre de Pharaon, et des vivres pour le chemin.

22. Il fit aussi donner deux robes à chacun d'eux ; mais il donna à Benjamin trois cents pièces d'argent avec cinq robes très belles.

23. Il envoya autant d'argent et de vêtements à son père. Il y ajouta dix

19. Præcipe etiam ut tollant plaustra de terra Ægypti, ad subvectionem parvulorum suorum ac conjugum ; et dicito : Tollite patrem vestrum, et properate quantocius venientes.

20. Nec dimittatis quidquam de supellectili vestra ; quia omnes opes Ægypti, vestræ erunt.

21. Feceruntque filii Israel ut eis mandatum fuerat. Quibus dedit Joseph plaustra, secundum Pharaonis imperium, et cibaria in itinere.

22. Singulis quoque proferri jussit binas stolas. Benjamin vero dedit trecentos argenteos cum quinque stolis optimis ;

23. Tantumdem pecuniæ et vestium mittens patri suo, addens et asi-

---

est aussi celui des Septante, est confirmé par les versets 20 et 23. Cfr xxiv, 10; (II Vulg.) IV Reg. viii, 9. Pharaon ne pense pas à un établissement durable des Hébreux dans son royaume.

19. — *Præcipe etiam ut tollant plaustra...* L'hébreu à la lettre : « Et toi, il t'est donné ordre », à savoir, de leur dire : « Faites ceci : prenez de la terre d'Egypte des chars pour vos petits enfants et pour vos femmes, et vous prendrez votre père et vous viendrez ». La forme sous laquelle Pharaon donne à Joseph ce témoignage de sa bienveillance est d'une délicatesse exquise. On ne voit pas qu'ailleurs il lui donne aucun ordre : s'il le fait pour une chose qui l'intéresse personnellement, c'est de sa part d'une aimable finesse pour exprimer de la manière la plus forte son autorisation. L'Egypte était riche en chars et en attelages tant pour les usages de la paix que pour ceux de la guerre. Cfr L, 9 ; Exod. xiv, 6 et seq. ; Is. xxxvi, 9. Les petits chars à deux roues de ce pays pouvaient servir aussi sur les chemins mal frayés du désert.

20. — *Nec dimittatis quidquam de supellectili vestra.* D'après l'hébreu : « Et que vos yeux n'aient pas de regret sur vos ustensiles » : ne regardez pas avec regret les meubles que vous serez obligés d'abandonner dans la terre de Chanaan. De cette invitation si honorable, aussi librement acceptée que librement faite, résultait évidemment pour Israël la faculté pleine et entière de quitter l'Egypte quand il le trouverait à propos, sans qu'on eût le droit de s'y opposer. C'est pour cela, selon la remarque de Delitzsch, qu'elle est rapportée si en détail.

22. — *Singulis quoque proferri jussit binas stolas,* proprement : « des rechanges de vêtement », ou des vêtements de rechange, c'est-à-dire, des vêtements précieux qu'on mettait dans les occasions solennelles à la place de ceux de tous les jours. De la manière dont étaient faits les habits, il n'était pas nécessaire, selon l'observation de D. Calmet, de prendre si exactement la mesure de ceux à qui on en donnait. Les manteaux n'étaient point taillés, comme ils ne le sont point encore aujourd'hui dans ces pays-là, et les modes ne changeant point, on pouvait toujours en avoir un grand nombre de réserve. C'est ce qui paraît aussi dans les anciens, qui faisaient souvent des présents d'habits tout préparés et qui en gardaient beaucoup chez eux. Lucullus avait jusqu'à cinq mille manteaux. On le pratique encore aujourd'hui dans les cours de Perse et du grand seigneur. Cfr Jud. xiv, 12 et seq. ; IV Reg. v, 5, 22 et seq. — *Benjamin vero dedit trecentos argenteos...* Outre l'affection particulière qu'il lui portait, il était juste de dédommager ce frère innocent de l'angoisse dans laquelle il l'avait jeté et lui avait fait passer quelques moments bien longs, quoique dans une bonne intention.

23. — *Tantumdem pecuniæ et vestium...* Le sens de l'hébreu : « Et à son père il en-

nos decem, qui subveherent ex omnibus divitiis Ægypti; et totidem asinas, triticum in itinere panesque portantes.

24. Dimisit ergo fratres suos, et proficiscentibus ait : Ne irascamini in via.

25. Qui ascendentes ex Ægypto, venerunt in terram Chanaan ad patrem suum Jacob.

26. Et nuntiaverunt ei, dicentes : Joseph filius tuus vivit ; et ipse dominatur in omni terra Ægypti. Quo audito Jacob, quasi de gravi somno evigilans, tamen non credebat eis.

27. Illi e contra referebant omnem ordinem rei. Cumque vidisset plaustra, et universa quæ miserat, revixit spiritus ejus,

28. Et ait : Sufficit mihi si adhuc Joseph filius meus vivit; vadam, et videbo illum antequam moriar.

ânes portant de toutes les richesses de l'Égypte, et autant d'ânesses portant du blé et des pains pour la route.

24. Il laissa donc aller ses frères et leur dit quand ils partaient : Ne vous irritez pas en route.

25. Ils montèrent de l'Égypte et vinrent dans la terre de Chanaan vers leur père Jacob.

26. Et ils lui dirent la nouvelle : Joseph votre fils est vivant, et il commande dans toute la terre d'Égypte. Jacob, en entendant cela, sembla se réveiller d'un profond sommeil; cependant il ne les croyait pas.

27. Eux, au contraire, rapportaient tout l'ordre de l'évènement. Et lorsqu'il vit les chars et tout ce que Joseph envoyait, une vie nouvelle anima son esprit,

28. Et il dit : C'est assez pour moi si Joseph mon fils vit encore; j'irai et je le verrai avant de mourir.

---

voya de même dix ânes portant des biens de l'Egypte, et dix ânesses portant du froment et du pain et des aliments pour son père pour le chemin ». Joseph envoie des présents à son père comme il en avait donné à Benjamin et à ses autres frères, mais non les mêmes. Il semble que, puisqu'il l'invitait à venir au plus tôt en Egypte, il aurait pu attendre son arrivée pour les lui remettre; mais ce délai eût été trop long pour son amour filial.

24. — *Ne irascamini in via.* Joseph craint qu'ils n'entrent dans des discussions au sujet de sa vente et ne se fassent des reproches l'un à l'autre, comme Ruben avait déjà commencé, ci-dess. XLII, 22. C'est le sens des anciennes versions, des rabbins et des interprètes postérieurs, et c'est avec raison que Knobel, Delitzsch, Keil, etc., le maintiennent contre quelques modernes qui traduisent l'hébreu par : « Ne craignez pas en chemin »; exhortation qu'il eût été assez superflu de faire à des hommes en nombre qui avaient déjà parcouru plusieurs fois cette route. D'ailleurs, dans ce cas, ce n'est pas רָגַז, mais יָרֵא qui aurait été employé.

16. *Effet que produisent sur Jacob les nouvelles que ses fils lui apportent de Joseph*, ỳỳ. 25-28.

26. — *Quo audito Jacob... non credebat eis.* L'hébreu : « et son cœur fut glacé, car il ne les crut pas ». Jacob resta froid et insensible, sans éprouver aucun mouvement de joie à cette nouvelle, à laquelle il ne pouvait croire.

27. — *Illi e contra referebant omnem ordinem rei.* Littéralement d'après l'hébreu : « Et ils lui dirent toutes les paroles de Joseph, qu'il leur avait dites ». — *Revixit spiritus ejus* : « et l'esprit de Jacob revécut », se ranima, sortit de cette froideur et de cette insensibilité pour se livrer aux mouvements de la plus vive joie.

28. — *Et ait.* Le texte ajoute : « Israël ». On peut remarquer avec Delitzsch et autres ce passage significatif du nom de *Jacob* à celui *d'Israël*. Celui qui a revécu en apprenant que le fils chéri qu'il pleurait depuis si longtemps comme mort est non seulement plein de vie, mais au comble de la gloire et de la puissance, n'est plus *Jacob*, ce vieillard courbé sous le poids des ans et du chagrin,

CHAPITRE XLVI

Jacob va s'établir en Égypte avec sa famille, ℣℣. 1-27. — Sa joie et celle de Joseph lorsqu'ils se revoient ; instructions que Joseph donne à ses frères, ℣℣. 28-34.

1. Israël partit avec tout ce qu'il avait et vint au puits du Jurement, où il immola des victimes au Dieu de son père Isaac.

2. Et il l'entendit, dans une vision de nuit, l'appelant et lui disant : Jacob, Jacob. Il lui répondit : Me voici.

3. Dieu lui dit : Je suis le Dieu très fort de ton père. Ne crains pas, descends en Égypte, parce que je t'y rendrai père d'un grand peuple.

4. J'y descendrai avec toi, et je t'en ramènerai à ton retour ; et Joseph posera ses mains sur tes yeux.

5. Or Jacob se leva du puits du Jurement ; et ses fils l'emmenèrent avec leurs enfants et leurs femmes, dans les chars que Pharaon avait envoyés pour transporter le vieillard,

1. Profectusque Israel cum omnibus quæ habebat, venit ad Puteum Juramenti ; et mactatis ibi victimis Deo patris sui Isaac,

2. Audivit eum per visionem noctis vocantem se, et dicentem sibi : Jacob, Jacob : cui respondit : Ecce adsum.

3. Ait illi Deus : Ego sum fortissimus Deus patris tui ; noli timere, descende in Ægyptum, quia in gentem magnam faciam te ibi.

4. Ego descendam tecum illuc, et ego inde adducam te revertentem ; Joseph quoque ponet manus suas super oculos tuos.

5. Surrexit autem Jacob a puteo Juramenti ; tuleruntque eum filii cum parvulis et uxoribus suis in plaustris quæ miserat Pharao ad portandum senem,

Act. 7. 15.

---

mais *Israël*, ce vigoureux athlète qui combat contre Dieu même. — *Sufficit mihi si adhuc Joseph filius meus vivit*. L'hébreu est plus vif : « Assez ! Joseph mon fils vit encore » !

17. *Jacob va s'établir en Egypte avec sa famille*, XLVI, 1-27.

1. — *Venit ad Puteum Juramenti*, ou à Bersabée, la dernière station en allant d'Hébron en Egypte, où était le tamaris d'Abraham, ci-dess. XXI, 33, et l'autel d'Isaac, XXVI, 25. Là, aux confins de la terre de Chanaan, où son père et son aïeul avaient invoqué le nom du Seigneur, il offre des sacrifices au Dieu de son père Isaac. Quoiqu'il pût voir dans les voies admirables de la Providence à l'égard de son fils Joseph, jointes à la famine qui pesait sur la terre de Chanaan, un signe que c'était la volonté de Dieu qu'il répondit à l'invitation de Joseph et de Pharaon, cependant quitter la terre promise, ou avaient séjourné Abraham et Isaac, était un pas trop important pour ne pas faire naître dans son âme de sérieuses pensées sur son avenir et celui de sa postérité, avec le besoin d'implorer d'une manière toute spéciale les lumières et la protection de Dieu, d'autant plus qu'il n'avait pas oublié qu'Isaac avait eu autrefois l'intention d'aller en Egypte et que Dieu le lui avait défendu. La révélation faite à Abraham relativement au pays étranger où sa postérité devait passer un long espace de temps, lors même qu'elle lui serait revenue à l'esprit, n'était pas assez claire et assez déterminée pour dissiper ses doutes et ses inquiétudes.

2. — *Per visionem noctis*. Dans l'original, le pluriel מַרְאֹת, *visions*, est ici, selon Delitzsch et Keil, un pluriel d'intensité, marquant ce que cette vision a d'important et de grandiose.

4. — *Et ego inde adducam te revertentem :* « et moi je t'en ferai aussi remonter », à savoir, dans la postérité. Sur עֲלֹה, *monter*, infinitif de *kal* placé après le mode per-

6. Et omnia quæ possederat in terra Chanaan; venitque in Ægyptum cum omni semine suo,

Jos. 24. 4. *Psalm.* 104. 23. *Isai.* 52. 4.

7. Filii ejus, et nepotes, filiæ, et cuncta simul progenies.

8. Hæc sunt autem nomina filiorum Israel, qui ingressi sunt in Ægyptum, ipse cum liberis suis. Primogenitus Ruben.

Exod. 1. 2. et 6, 14. *Numer.* 26, 5. 1. *Par.* 5. 1. 3.

9. Filii Ruben : Henoch et Phallu et Hesron et Charmi.

10. Filii Simeon: Jamuel et Jamin, et Ahod, et Jachin et Sohar, et Saul filius Chanaanitidis.

Exod. 6. 15. *I. Par.* 4. 24.

11. Filii Levi: Gerson et Caath et Merari.

I. Par. 6. 1.

12. Filii Juda: Her et Onan et Sela et Phares et Zara; mortui sunt autem Her et Onan in terra Chanaan. Natique sunt Filii Phares : Hesron et Hamul.

I *Par* 2. 3. et 4. 21.

6. Et tout ce qu'il possédait dans la terre de Chanaan ; et il vint en Égypte avec toute sa race,

7. Ses fils et ses petits-fils, ses filles et toute sa progéniture.

8. Or voici les noms des fils d'Israël qui entrèrent en Égypte, lui et ses fils. Le premier né était Ruben.

9. Les fils de Ruben étaient Hénoch et Phallu et Hesron et Charmi.

10. Les fils de Siméon : Jamuel et Jamin et Ahod et Jachin et Sohar et Saül, fils d'une Chananéenne.

11. Les fils de Lévi: Gerson et Caath et Mérari.

12. Les fils de Juda : Her et Onan et Séla et Pharès et Zara. Mais Her et Onan moururent dans la terre de Chanaan. Et des fils naquirent à Pharès : Hesron et Hamul.

---

sonnel du même verbe pour donner plus d'énergie à l'affirmation, voy. Ewald, *Lehrb. d. hebr. Spr.*, § 280 *b*. — *Joseph quoque ponet manus suas super oculos tuos*, il te les fermera. C'était pour Jacob un grand sujet de consolation que de savoir que des mains si chères lui rendraient ce dernier devoir, qui était aussi en usage chez d'autres anciens peuples. Voy. Homère, *Iliad.* XI, 453 ; *Odyss.* XI, 426 ; XIV, 296 ; Virgile *Æn.* XI, 487.

7. — *Filiæ*. A « ses filles », l'hébreu ajoute : « et les filles de ses fils ». Selon plusieurs commentateurs, il est vraisemblable que Jacob avait encore d'autres filles que Dina, mais dont il n'est pas fait de mention spéciale, parce que, s'étant mariées, elles n'eurent pas, pour ainsi dire, d'existence propre, tandis que, selon toute apparence, Dina, par suite de sa malheureuse aventure, resta célibataire et eut, comme telle, sa part de l'héritage paternel à côté de ses frères, ce qui lui a valu une place dans cette table généalogique. Cfr plus haut, XXXVII, 35, note. D'autres, dont le sentiment me paraît bien moins fondé, pensent qu'il y a ici une énallage de nombre, ou entendent le pluriel des brus de Jacob, qu'on a pu justement appeler ses filles.

8. — *Hæc sunt autem nomina filiorum Israel*... Cette nomenclature ne comprend pas seulement les « fils d'Israel » dans le sens strict, mais encore, comme l'indique l'apposition explicative : « Jacob et ses fils (*ipse cum liberis suis*) », le père lui-même, qui est compté avec les fils de Lia sa première femme ; car c'est d'après leurs mères, et non d'après l'ordre de leur naissance, que les enfants de Jacob sont énumérés. En premier lieu vient Lia, puis sa servante Zelpha, ensuite Rachel et sa servante Bala.

10. — *Et Saul filius Chanaanitidis*. De cette remarque relative à l'origine de la mère d'un des fils de Siméon on peut inférer que ce n'est que par exception que les fils de Jacob avaient épousé des femmes du pays de Chanaan, et que dans la règle ils les avaient prises soit dans leur parenté de Mésopotamie, soit, ce qui est plus vraisemblable, chez les descendants d'Ismaël, de Cétura et d'Esaü.

12. — *Mortui sunt autem Her et Onan in terra Chanaan*. C'est pour cette raison toute simple que, bien qu'il en soit fait mention, ils ne sont cependant pas compris dans le nombre de ceux qui descendirent en Egypte. Sur ces deux fils de Juda voy. plus haut, XXXVIII, 3 et suiv.

13. Les fils d'Issachar : Thola et Phua et Job et Semron.

14. Les fils de Zabulon : Sared et Elon et Jahelel.

15. Tels sont les fils de Lia, qu'elle engendra en Mésopotamie de Syrie, avec Dina sa fille. Ses fils et ses filles étaient en tout trente-trois personnes.

16. Les fils de Gad : Séphion et Haggi et Suni et Esebon et Héri et Arodi et Aréli.

17. Les fils d'Aser : Jamné et Jésua et Jessui et Beria, et aussi Sara, leur sœur. Les fils de Beria : Héber et Melchiel.

18. Ce sont les fils de Zelpha que Laban avait donnée à Lia sa fille, et elle les engendra à Jacob : en tout, seize personnes.

19. Les fils de Rachel, femme de Jacob : Joseph et Benjamin.

20. Et il naquit à Joseph, dans la terre d'Egypte, des fils que lui engendra Asneth fille de Putiphar, prêtre d'Héliopolis : Manassé et Ephraïm.

21. Les fils de Benjamin : Béla et Béchor et Asbel et Géra et Naaman et Echi et Ros et Mophim et Ophim et Ared.

13. Filii Issachar : Thola et Phua et Job et Semron.

I. Par. 7. 1.

14. Filii Zabulon : Sared et Elon et Jahelel.

15. Hi filii Liæ quos genuit in Mesopotamia Syriæ, cum Dina filia sua; omnes animæ filiorum ejus et filiarum, triginta tres.

16. Filii Gad : Sephion et Haggi et Suni et Esebon et Heri et Arodi et Areli.

17. Filii Aser : Jamne et Jesua et Jessui et Beria, Sara quoque soror eorum. Filii Beria; Heber et Melchiel :

I. Par. 7. 30.

18. Hi filii Zelphæ, quam dedit Laban Liæ filiæ suæ; et hos genuit Jacob, sedecim animas.

19. Filii Rachel uxoris Jacob : Joseph et Benjamin.

20. Natique sunt Joseph filii in terra Ægypti, quos genuit ei Asneth filia Putiphare sacerdotis Heliopoleos : Manasses et Ephraim.

Supr. 41, 50. Infr. 28. 5.

21. Filii Benjamin : Bela et Bechor et Asbel et Gera et Naaman et Echi et Ros et Mophim et Ophim et Ared :

I Par. 7. 6, et 8, 1.

---

15. — *Hi sunt filii Liæ quos genuit in Mesopotamia Syriæ.* L'hébreu : « ... quos genuit Jacobo in Paddan Aram ». Voy. ci-dess. XXVIII, 5. — *Cum Dina filia sua.* D'après l'original, l'adjectif possessif se rapporte à Jacob, comme il parait clairement par le suffixe masculin dans בתו. La même observation s'applique à *ses fils* et à *ses filles* dans la seconde partie du verset, où il y a en outre quelque chose dans l'expression qui n'est pas rigoureusement exact, Jacob étant compris, comme nous l'avons déjà dit, dans le nombre de trente-trois, qui, au premier coup d'œil, semblerait ne devoir s'entendre que de ses enfants.

17. — *Sara quoque soror eorum* « Sara » ou « Sérach » est nommée sans doute pour quelque raison analogue à celle que nous avons indiquée plus haut pour Dina.

19. — *Filii Rachel uxoris Jacob :* « les fils de Rachel, femme » par excellence « de Jacob ». De même que Rachel est distinguée des autres femmes de Jacob, il est aussi accordé une distinction à ses deux fils, qui sont d'abord nommés en particulier, tandis que les autres, sauf l'aîné Ruben, ne le sont qu'indirectement dans l'indication des fils de chacun.

20. — *Natique sunt Joseph filii in terra Ægypti, quos genuit ei Aseneth.* Le mot « filii » a été ajouté par la Vulgate pour plus de clarté. Dans l'original, le relatif a pour antécédent les noms *Manassé* et *Ephraïm*, qui ne viennent qu'après, mais qui sont déjà vaguement présents à l'esprit du lecteur. On pourrait dire aussi que l'idée de *fils* est déjà implicitement renfermée dans le verbe ויולד, « et il naquit », à savoir, des fils.

22. Hi filii Rachel quos genuit Jacob; omnes animæ, quatuordecim.

23. Filii Dan : Husim.
24. Filii Nephthali : Jasiel et Guni et Jeser et Sallem.
25. Hi filii Balæ, quam dedit Laban Racheli filiæ suæ; et hos genuit Jacob : omnes animæ, septem.

26. Cunctæ animæ, quæ ingressæ

22. Ce sont les fils que Rachel engendra à Jacob ; en tout quatorze personnes.
23. Les fils de Dan : Husim.
24. Les fils de Nephthali : Jasiel et Guni et Jésel et Sallem.
25. Ce sont les fils de Bala, que Laban avait donnée à Rachel sa fille, et elle les engendra à Jacob : en tout sept personnes.
26. Ceux qui entrèrent avec Jacob

---

23. — *Filii Dan : Husim.* Cette expression : *les fils de*, ou : *ce sont ici les fils de*, dans les tables généalogiques, était une espèce de formule qu'on ne laissait pas d'employer lors même qu'il n'y avait qu'un fils à nommer.
26. — *Quæ ingressæ sunt cum Jacob*, proprement dans le texte : « à Jacob » ou « pour Jacob », comme lui appartenant. — *Sexaginta sex.* Le nombre total des personnes de la famille de Jacob qui vinrent en Egypte fut, comme il est dit dans le verset suivant, de septante, savoir :

Fils de Lia :	Ruben avec quatre fils.	5	
» »	Siméon avec six.	7	
» »	Lévi avec trois	4	
» »	Juda avec cinq, dont il faut retrancher Her et Onan, et deux petits-fils.	6	
» »	Issachar avec quatre fils	5	
» »	Zabulon avec trois	4	
» »	Dina.	1	
En tout 32 enfants de Lia (6 fils, 23 petits-fils, 2 arrière-petits-fils et une fille), auxquels il faut ajouter leur père Jacob, ce qui donne le nombre total de			33
Fils de Zelpha :	Gad avec sept fils.	8	
» »	Aser avec quatre fils, une fille et deux petits-fils. . .	8	
En tout 16 enfants de Zelpha (2 fils, 11 petits-fils, 2 arrière-petits-fils et une fille). . .			16
Fils de Rachel :	Joseph avec deux fils	3	
» »	Benjamin avec dix	11	
En tout 14 fils de Rachel (2 fils et 12 petits-fils, parmi lesquels, d'après Num. xxvi, 40, sont compris 2 arrière-petits-fils)			14
Fils de Bala :	Dan avec un fils.	2	
» »	Nephthali avec quatre	5	
En tout 7 fils de Bala (2 fils et 5 petits-fils).			7
	Total général, non compris Jacob,	69	
	» » y compris Jacob . . .		70

Parmi les personnes issues de Jacob qui sont dites ici être venues avec lui en Egypte n'est naturellement pas compris Jacob lui-même, non plus que Joseph et ses deux fils, qui se trouvaient déjà dans ce pays. Or si on les retranche du nombre total de 70, il restera celui de 66, que nous avons dans ce verset. — Les femmes des fils de Jacob ne sont ni nommées ni comptées avec eux, parce que ce n'étaient pas elles, mais leurs maris qui fondaient les familles d'Israël. — Tandis que Moïse, tant ici que dans l'Exode, I, 5 et suiv., et au Deutéronome, x, 22, ne porte qu'à 70 le nombre des membres de la famille de Jacob qui sont descendus en Egypte, saint Etienne, Act. VII, 14, l'élève à 75 d'après les Septante, qui joignent à Manassé et à Ephraïm les trois fils et les deux petits-fils qui leur sont attribués ci-après ch. L, 23 ; Num. xxvi, 28 et seq. ; I Paral. VII, 14 et seq. — On est étonné au premier aspect de voir déjà figurer dans cette liste deux fils de Pharès, l'un des jumeaux de Juda, qui n'étaient cependant nés qu'assez

en Egypte et qui étaient sortis de lui, sans compter les femmes de ses fils, étaient en tout soixante-six.

sunt cum Jacob in Ægyptum, et egressæ sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum ejus, sexaginta sex.

---

longtemps après la vente de Joseph. Lors même que, malgré les raisons alléguées au chap. XXXVIII, on voudrait placer le mariage de Juda avec la fille du Chananéen Sué avant cette vente et peu après le retour de Jacob dans la terre de Chanaan, au temps de son séjour à Sichem, ch. XXXIII, 18, on ne pourrait cependant la reculer au delà de cinq ou tout au plus six ans avant la vente de Joseph, vu que Juda n'était âgé que de trois ans plus que lui et n'avait par conséquent que vingt ans à cette époque. On n'aurait donc, dans cette hypothèse même, entre le mariage de Juda et l'établissement de Jacob en Egypte, que vingt-huit ans au plus, et Pharès, dont la naissance était au moins de dix-sept ans postérieure au mariage de Juda, n'aurait pas eu alors plus d'onze ans, âge auquel il ne pouvait pas encore avoir deux fils. On ne conçoit guère mieux comment Ruben aurait pu emmener quatre fils en Egypte, puisque si peu de temps auparavant, à l'époque de son premier voyage en ce pays, il n'en avait encore que deux (ci-dess. XLII, 37), à moins qu'on ne veuille recourir à l'hypothèse peu vraisemblable que dans l'intervalle il lui est né soit deux jumeaux, soit deux fils de différentes femmes. Enfin il paraît tout à fait impossible que Benjamin, alors âgé de vingt-trois à vingt-quatre ans seulement (voy. ch. XXXV, 29, et XXXIV, 2, not.), eût déjà dix fils, ou, comme il résulte du rapprochement des Nombres, XXVI, 36-40, huit fils et deux petits-fils. Mais les contradictions colossales et inextricables que Knobel et l'école rationaliste n'ont pas manqué de trouver, particulièrement sur ce dernier point, entre le document élohiste et les autres, disparaissent dès qu'on admet que, au point de vue du tableau, des petits-fils et arrière-petits-fils de Jacob qui ne naquirent qu'après l'émigration en Egypte sont considérés comme y étant descendus dans leurs pères, ce qui ne souffre pas plus de difficulté que ce qui est dit ailleurs (ch. XXXV, 26) des fils de Jacob, qu'ils étaient nés en Mésopotamie, bien que Benjamin fût né dans la terre de Chanaan, et ici même (ỳ. 15) des fils de Lia, expression sous laquelle sont aussi compris ses petits-fils et arrière-petits-fils, qu'elle les avait enfantés à Jacob en Mésopotamie, bien qu'à proprement parler elle n'eût pas enfanté ses petits-fils et arrière-petits-fils, et qu'aucun d'eux ne fût né dans ce pays. Il y a plus : les fils mêmes de Joseph, quoique nés en Egypte, n'en sont pas moins comptés parmi les septante membres de la famille de Jacob qui y vinrent avec lui (ỳ. 27 ; cfr Deut. X, 22) : pourquoi donc ne pourrait-il pas en être de même d'autres encore ? En effet, dans le texte original, Moïse ne dit pas que toutes les personnes issues de Jacob dont il donne la somme au verset 26 vinrent *avec Jacob* en Egypte, mais qu'elles *lui* vinrent dans ce pays. Knobel objecte que, à l'égard de Manassé et d'Ephraïm, l'historien a soin de rappeler qu'ils sont nés en Egypte, qu'il en réitère même la remarque, et qu'il n'aurait pas manqué d'en faire encore de pareilles si d'autres personnes de sa liste y étaient aussi nées. Mais la remarque relative aux deux fils de Joseph les distingue de ceux qui sont venus en Egypte avec Jacob comme s'y trouvant déjà auparavant, de sorte que le cas est tout différent. — Que ce tableau généalogique doive en effet s'entendre dans le sens exposé, c'est ce que met hors de doute la comparaison des *fils d'Israël* (ỳ. 8) qu'il énumère avec l'état que donne le livre des Nombres, ch. XXVI, de *toute l'assemblée des fils d'Israël* (ỳ. 2) d'après leurs familles. Dans ce dénombrement fait au temps de Moïse, tous les fils et petits-fils de Jacob nommés ici reparaissent, sauf quelques différences dans la forme de certains noms et quelques noms différents de la même personne, comme chefs des familles dans lesquelles étaient alors divisées les douze tribus, si ce n'est Ahod ou Ohad fils de Siméon, Jésua ou Yishvah fils d'Aser, et trois fils de Benjamin, savoir, Béchor ou Békher, Géra et Ros ou Rosh, qui y manquent, sans doute ou parce qu'ils étaient morts sans enfants, ou parce qu'ils n'en avaient pas laissé en assez grand nombre pour former des familles particulières et distinctes. Il est manifeste par là que l'historien sacré a voulu énumérer ici non seulement les fils et les petits-fils de Jacob qui étaient déjà nés lors de son départ pour l'Egypte, mais encore, avec ses fils qui fondèrent les douze tribus du peuple d'Israël, tous ses petits-fils et arrière-petits-fils qui devinrent les chefs des משפחות ou *familles* dans lesquelles se subdivisèrent les tribus. — Ainsi s'explique le fait, inexplicable autrement, qu'au temps de Moïse, dans aucune tribu, excepté la double tribu de Joseph, il n'existait de familles issues soit de petits-fils, soit d'arrière petits-fils de Jacob dont les souches ne soient pas mentionnées dans cette liste. Comme il n'est

27. Filii autem Joseph, qui nati sunt ei in terra Ægypti, animæ duæ. Omnes animæ domus Jacob, quæ ingressæ sunt in Ægyptum, fuere septuaginta.

12. 20. *Deut.*

28. Misit autem Judam ante se ad

27. Mais Joseph avait deux fils qui lui étaient nés dans la terre d'Égypte. Les personnes de la maison de Jacob qui entrèrent en Égypte furent en tout soixante-dix.

28. Or il envoya Juda à Joseph

---

nullement croyable que les fils de Jacob, après leur établissement en Egypte, n'aient plus eu d'enfants, de même on ne concevrait pas que tous les fils qui leur seraient encore nés dans ce pays ou fussent morts sans enfants, ou du moins n'eussent pas fondé de familles. La règle d'après laquelle le peuple issu de Jacob, en se développant, se forma en tribus et en familles fut que, de même que les douze fils de ce patriarche fondèrent les douze tribus, de même ses petits-fils devinrent les souches des familles dont elles étaient composées, à moins qu'ils ne mourussent sans laisser de fils, ou que ceux-ci n'eussent pas une postérité assez nombreuse pour former des familles particulières, ou que quelque autre circonstance n'occasionnât une exception à la règle générale et naturelle. — On explique aussi par là comment il se fait que, parmi les fils de Benjamin, ce tableau compte Naaman et Ared, qui, d'après les Nombres, xxvi, 40, étaient ses petits-fils ou les fils de Béla : c'est qu'ayant fondé, aussi bien qu'eux, des familles particulières, ils pouvaient sans inconvénient être rangés parmi eux. Que si, par contre, il n'y a que les deux fils de Joseph nés avant l'arrivée de Jacob en Egypte, Manassé et Ephraïm, qui figurent dans cette liste, c'est vraisemblablement que, adoptés par leur aïeul et élevés au rang de chefs de tribus, l'auteur a voulu les distinguer et faire ressortir leur supériorité sur leurs frères nés postérieurement en les nommant seuls ici. Ce n'est donc là qu'une exception motivée à la règle d'après laquelle il donne place dans ce tableau à tous les petits-fils de Jacob qui fondèrent les familles ou subdivisions des douze tribus, sans faire attention s'ils étaient nés avant ou après sa venue en Egypte, cette différence étant sans importance pour son but. « Il veut montrer, dit Delitzsch, que dans la famille de Jacob furent alors transplantées en Egypte les racines du peuple postérieur ; il nomme les ancêtres des familles qui, au temps de la sortie, sauf cinq déjà éteintes alors, étaient les plus nombreuses et les plus considérées. Dans de pareils dénombrements, la force de l'idée prévaut sur la matière de l'histoire » (*Gen.*, p. 565). — Par cette réunion de tous les fondateurs de tribus et de familles, l'auteur obtenait en même temps le nombre de *septante,* dont l'importance symbolique se montre à travers toute l'histoire du royaume de Dieu. Voy. Delitzsch, *ibid.* ; Reinke, *Beitr. zur Erklær. des A. T.*, t. I, p. 109. — La manière dont nous avons résolu les difficultés de ce tableau généalogique est celle qu'a déjà proposée saint Augustin en plus d'un endroit (*Quæst. 151 et 173 in Genes.; De Civit. Dei,* vi, *40*), et qui a été suivie par les meilleurs interprètes anciens et modernes, tels que Pérerius, Cornelius a Lapide, Rosenmüller, Hengstenberg (*Beitr.* t. III, p. 354 et suiv.), Reinke (*Beitr.*, t. I, p. 100 et suiv.), Delitzsch, Keil, etc.

18. *Joie de Jacob et de Joseph lorsqu'ils se revoient ; instructions que Joseph donne à ses frères,* ♰♰. 28-34.

28. — *Misit autem Judam... et occurreret in Gessen.* D'après la leçon masorétique, l'hébreu signifie mot à mot : « Et il avait envoyé Judas devant lui à Joseph pour indiquer devant lui vers Gessen », c'est-à-dire, afin que Joseph lui donnât par son intermédiaire les indications dont il avait besoin pour se rendre dans la terre de Gessen ». Mais au lieu de הוֹרֹת, *indiquer,* l'auteur de la Vulgate paraît avoir lu, comme le Samaritain et les Septante, הֵרָאוֹת, infinit. *niphal, être vu, apparaître,* leçon avec laquelle le texte original signifierait à la lettre : «... à Joseph, pour apparaître devant lui en Gessen », c'est-à-dire, afin que Joseph se rendît dans cette contrée pour y *apparaître* à son père, y être revu par lui. Selon Dillmann, cette leçon est assurée par le verset suivant où, au lieu de : « vidensque eum », nous lisons ; « et il lui apparut ». Cependant Delitzsch fait observer que si Joseph put très bien aller au devant de son père, lui *apparaître,* il n'aurait pas été convenable que Jacob en fît la demande au vice-roi d'Égypte. La leçon masorétique serait donc préférable. Il y en a d'autres qui l'expliquent dans ce sens que Juda, après s'être entendu avec Joseph et avoir fait au lieu où Jacob devait se rendre avec sa famille les préparatifs nécessaires, viendrait reprendre son père pour l'y conduire, explication à la dernière partie de laquelle Dillmann oppose que Jacob pouvait aussi bien

avant lui pour lui annoncer son arrivée, afin qu'il vînt à sa rencontre vers Gessen.

29. Lorsqu'il y fut arrivé, Joseph ayant fait atteler son char, monta au devant de son père au même endroit, et en le voyant il se jeta à son cou, et au milieu des embrassements il pleura.

30. Et le père dit à Joseph : Maintenant je mourrai content, puisque j'ai vu ta face et que je te laisse en vie.

31. Et Joseph dit à ses frères et à toute la maison de son père : Je monterai, et j'annoncerai à Pharaon et lui dirai : Mes frères et la maison de mon père, qui étaient dans la terre de Chanaan, sont venus à moi ;

32. Et ces hommes sont pasteurs de brebis, et ils prennent soin de nourrir les troupeaux. Ils ont amené avec eux leurs brebis et leurs bœufs, et tout ce qu'ils pouvaient avoir.

33. Et lorsqu'il vous appellera et qu'il vous dira : Quelle est votre occupation.

34. Vous répondrez : Nous sommes pasteurs depuis notre enfance jusqu'à

Joseph, ut nuntiaret ei, et occurreret in Gessen.

29. Quo cum pervenisset, juncto Joseph curru suo, ascendit obviam patri suo ad eumdem locum ; vidensque eum, irruit super collum ejus, et inter amplexus flevit.

30. Dixitque pater ad Joseph : Jam lætus moriar, quia vidi faciem tuam, et superstitem te relinquo.

31. At ille locutus est ad fratres suos, et ad omnem domum patris sui : Ascendam et nuntiabo Pharaoni : dicamque ei : Fratres mei, et domus patris mei, qui erant in terra Chanaan, venerunt ad me :

32. Et sunt viri pastores ovium, curamque habent alendorum gregum ; pecora sua, et armenta, et omnia quæ habere potuerunt, adduxerunt secum.

33. Cumque vocaverit vos, et dixerit : Quod est opus vestrum ?

34. Respondebitis : Viri pastores sumus servi tui, ab infantia nostra us-

---

trouver et savoir le chemin de Gessen que lui. Quoi qu'il en soit de ces points accessoires, on comprend que la fidélité, la prudence et l'éloquence dont Juda venait de donner des preuves si éclatantes le désignaient naturellement au choix de son père pour cette mission.

29. — *Quo cum pervenisset.* Dans l'hébreu, ces mots sont encore joints au verset précédent et se rapportent à toute la famille : « Et ils vinrent dans la terre de Gessen ». — *Juncto Joseph curru suo*... Plus littéralement d'après l'hébreu : « Et Joseph attela son char et monta à la rencontre d'Israël son père en Gessen ; et il lui apparut, et il se jeta sur son cou, et il pleura sur son cou longtemps ». Le mot נִרְאָה, : *apparaître,* qui ailleurs se dit ordinairement de l'apparition de Dieu, est une expression choisie à dessein pour marquer ce qu'eut de solennel pour Jacob le moment où le fils chéri qu'il avait pleuré comme mort pendant tant d'années s'offrit à ses regards, non seulement plein de vie, mais encore dans la plus haute splendeur de la vie. Comme les témoignages que ce fils lui donna de sa tendresse par les larmes qu'il versa sur lui en le tenant embrassé furent doux à son cœur !

30. — *Jam lætus moriar.* L'hébreu est plus vif : « Que je meure, cette fois » ! c'est-à-dire, je suis content de mourir.

31. — *Ascendam.* Cela semble indiquer que la résidence royale était plus élevée que Gessen, et favorise par là le sentiment qui veut que ce fût, non Tanis, mais Memphis. Voy. Bunsen.

33. — *Quod est opus vestrum ?* quel est votre genre de vie ? quelles sont vos occupations ?

34. — *Respondebitis : Viri pastores sumus*... L'instruction que Joseph donne à ses frères réunit d'une manière remarquable la sincérité et un prudent calcul. Ils doivent déclarer franchement leur profession au roi, Joseph les préviendra même en cela auprès de lui, quoique, selon ses propres paroles, « tous les pasteurs de brebis soient l'*abomination des Egyptiens* » (c'est ainsi que s'exprime le texte à la fin de ce verset), c'est-à-dire, une caste impure à leurs yeux. Mais de cette franche déclaration ils retireront l'avantage matériel d'obtenir pour séjour une

que in præsens, et nos et patres nostri. Hæc autem dicetis, ut habitare possitis in terra Gessen; quia detestantur Ægyptii omnes pastores ovium.

présent, nous vos serviteurs, et nos pères. Or vous direz cela afin de pouvoir habiter dans la terre de Gessen, parce que les Égyptiens détestent tous les pasteurs de brebis.

---

contrée particulièrement convenable à leur genre de vie, et l'avantage religieux d'habiter l'Egypte sans se mêler avec les Egyptiens. Gessen en effet, par sa situation aux confins de l'Arabie et par sa nature, était une contrée plus arabe qu'égyptienne, qui, en offrant à la famille de Jacob d'excellents pâturâges, lui épargnait en même temps l'inconvénient de froisser les Egyptiens par ses habitudes étrangères et nomades, et lui permettait d'échapper sans peine à l'inconvénient beaucoup plus grave de se laisser entraîner à leurs superstitions. On n'est pas d'accord sur la cause de l'horreur que les pasteurs inspiraient aux Egyptiens. « Un grand nombre d'exégètes pensent, dit M. Vigouroux, qu'il s'agit des pasteurs en tant que bergers. L'aversion des Egyptiens pour cette classe d'hommes, pensent-ils, provenait de ce que la constitution du pays reposait principalement sur l'agriculture, et de ce qu'ils associaient avec le nom des bergers des idées de rudesse, de grossièreté et de barbarie. On prétend que ceux qui gardent les troupeaux sont représentés sur les monuments comme maigres, languissants, contrefaits. On ajoute qu'Hérodote remarque que les porchers étaient fort méprisés (II, 164,) et qu'ils appartenaient à la même caste que les bouviers, c'est-à-dire, que les pasteurs en général, d'où l'on conclut que tous les bergers inspiraient la même aversion que ceux qui gardaient les porcs. La conclusion peut n'être pas légitime ; car la raison qui faisait mépriser ces derniers, savoir, l'impureté des animaux qu'ils gardaient, n'existait pas pour les autres pasteurs. L'argument qu'on prétend tirer des monuments est aussi fort contestable : les bergers n'y font pas plus triste figure que bien d'autres esclaves. On comprendrait même difficilement que les Égyptiens eussent si souvent représenté sur leurs tombeaux des troupeaux et des bergers, énuméré avec une complaisance marquée la multitude de leurs bœufs, de leurs ânes et de leurs brebis, s'ils avaient eu pour ceux qui les élevaient la répugnance qu'on suppose. Cette explication se concilie d'ailleurs fort mal avec l'ensemble du récit. Si elle était vraie, Apapi « (le pharaon qu'on suppose avoir régné alors) » ne devrait pas faire très bon accueil aux Hébreux ; car il aurait dû partager les sentiments de ses sujets envers leur genre de vie. Le texte semble indiquer au contraire que la vie nomade de Jacob est un titre de recommandation auprès de lui. Ne trouverons-nous donc pas le mot de cette énigme dans ceci : c'est que pasteurs signifie ici Sémites, ou, si l'on veut, Schasou ? Les Égyptiens détestaient les pasteurs comme leurs vainqueurs ; les Hyksos devaient au contraire aimer les Hébreux comme étant de leur race » (*La Bible*, etc., t. II, p. 170). C'est l'explication qu'avait déjà proposée D. Calmet. L'horreur pour les bergers pouvait aussi venir de ce qu'ils tuaient des animaux qui étaient regardés comme sacrés par les autres classes de la population.

CHAPITRE XLVII

Joseph établit son père et ses frères dans la terre de Gessen, ℣℣. 1-12. — Manière dont il pourvoit à la subsistance des Égyptiens, ℣℣. 13-26. — Jacob sentant approcher sa fin, donne ses instructions à Joseph pour sa sépulture, ℣℣. 27-31.

1. Joseph entra donc chez Pharaon et lui annonça cette nouvelle : Mon père et mes frères, leurs brebis et leurs troupeaux et tout ce qu'ils possèdent, sont venus de la terre de Chanaan, et ils se sont arrêtés dans la terre de Gessen.

2. Et il plaça les cinq derniers de ses frères, devant le roi,

3. Qui les interrogea : Quelle est votre occupation ? Ils répondirent : Nous sommes pasteurs de brebis, nous vos serviteurs, et nos pères.

4. Nous sommes venus pour pérégriner dans vos terres, parce qu'il n'y a point d'herbe pour les troupeaux de vos serviteurs, la famine s'aggravant dans la terre de Chanaan, et nous vous prions d'ordonner que nous, vos serviteurs, nous habitions dans la terre de Gessen.

5. Le roi dit donc à Joseph : Ton

1. Ingressus ergo Joseph nuntiavit Pharaoni, dicens : Pater meus et fratres, oves eorum et armenta, et cuncta quæ possident, venerunt de terra Chanaan ; et ecce consistunt in terra Gessen.

2. Extremos quoque fratrum suorum quinque viros constituit coram rege :

3. Quos ille interrogavit : Quid habetis operis ? Responderunt : Pastores ovium sumus servi tui, et nos, et patres nostri.

4. Ad peregrinandum in terra tua venimus, quoniam non est herba gregibus servorum tuorum, ingravescente fame in terra Chanaan ; petimusque ut esse nos jubeas servos tuos in terra Gessen.

5. Dixit itaque rex ad Joseph :

---

19. *Joseph établit son père et ses frères dans la terre de Gessen*, XLVII, 1-12.

2. — *Extremos quoque fratrum suorum...* Le sens de l'hébreu est : « Et d'entre tous ses frères », proprement : « de l'extrémité de ses frères », en allant, pour ainsi dire, d'un bout jusqu'à l'autre de leur troupe (cfr. XIX, 4), « il prit cinq hommes et les présenta devant Pharaon ». Ne pouvant convenablement les présenter tous ou ne jugeant pas à propos de le faire, il en choisit cinq, d'après le nombre significatif chez les Égyptiens, pour représenter toute la famille. Pour se faire quelque idée de cette audience, il n'y a qu'à examiner, sur les tombeaux de Beni-Hassan, l'arrivée d'Amou ou Sémites à la cour de Khnoum-hetp et leur introduction en sa présence, scène décrite par M. Birch, *Anc. Hist. from the Monum.*; Egypt. p. 66, et reproduite par M. Vigouroux dans *La Bible*. etc., t. II, p. 168.

3. — *Responderunt* : « ils répondirent, » conformément aux instructions que Joseph leur avait données.

4. — *Ad peregrinandum in terra tua venimus*, pour y habiter comme étrangers (לָגוּר), et non pour nous y établir définitivement. La demande des frères de Joseph n'est nullement en contradiction avec l'invitation déjà faite par Pharaon (ci-dess. XLV, 17 et suiv.), mais la suppose et s'appuie sur elle. Knobel trouve qu'elle conviendrait mieux au *chef de la horde* (sic). Il passe néanmoins là-dessus par la raison qu' « ailleurs encore le narrateur fait paraître comme personnes agissantes les fils des pères devenus vieux ». Comme si ce n'était pas là un usage universel parmi les hommes et qui s'entend de soi !

5. — *Dixit itaque rex ad Joseph : Pater tuus...* C'est avec beaucoup de tact et de délicatesse que Pharaon n'accorde pas immé-

Pater tuus et fratres tui venerunt ad te.

6. Terra Ægypti in conspectu tuo est: in optimo loco fac eos habitare, et trade eis terram Gessen. Quod si nosti in eis esse viros industrios, constitue illos magistros pecorum meorum.

7. Post hæc introduxit Joseph patrem suum ad regem, et statuit eum coram eo: qui benedicens illi,

8. Et interrogatus ab eo : Quot sunt dies annorum vitæ tuæ?

père et tes frères sont venus à toi.

6. La terre d'Égypte est devant toi : fais-les habiter dans le meilleur endroit, et livre-leur la terre de Gessen. Si tu reconnais qu'il y a parmi eux des hommes industrieux, établis-les maîtres de mes troupeaux.

7. Joseph introduisit ensuite son père auprès du roi et le plaça devant lui. Jacob le bénit,

8. Et interrogé par le roi : Combien sont les jours des années de ta vie ?

---

diatement aux frères de Joseph l'autorisation qu'ils demandent, mais la remet entre les mains de Joseph lui-même, et veut que ce soit à lui qu'ils soient redevables de leur établissement dans son royaume. Joseph parait ainsi devant eux dans tout l'éclat de la faveur du prince et dans la plénitude de sa puissance.

6. — *Terra Ægypti in conspectu tuo est,* elle t'est ouverte, elle est à ta disposition pour y établir les tiens. — *In optimo loco fac eos habitare,* dans le texte : « fac habitare patrem tuum et fratres tuos ». — *Quod si nosti in eis esse viros industrios,* des hommes capables, proprement : « des hommes de force », de vertu, d'habileté, *constitue illos magistros pecorum meorum,* à la lettre : « tu les établiras princes des troupeaux sur ce qui est à moi », c'est-à-dire, intendants de mes troupeaux, ce que Tite-Live appelle aussi, comme la Vulgate, « magistri regii pecoris » (*Hist.* I, 4). On peut inférer de là que ces troupeaux se trouvaient dans la terre de Gessen, comme dans la contrée où étaient les meilleurs pâturages. L'éducation des bestiaux, dit M. Champollion-Figeac, était une des grandes richesses agricoles de l'Egypte ; les capitaux de cette espèce étaient considérables dans ce pays : ce ne pouvait être pour une vaine ostentation ; mais cette industrie dut être plus fructueuse dans la basse Egypte, vaste plaine entièrement arrosée par le Nil, que dans l'Egypte supérieure, vallée étroite où la terre féconde ne pouvait pas être en grande partie destinée à des pâturages. Aussi est-ce dans un hypogée des environs des pyramides que se trouve un tableau qui est un témoignage authentique de nos assertions. On y voit un Egyptien faisant l'inspection de ses troupeaux ; il est debout, couvert de sa calasyris serrée par une ceinture ; une écharpe est jetée de son épaule gauche sur le côté droit ; il s'appuie sur une longue canne ; à ses pieds est un jeune chacal mâle apprivoisé et portant un collier ; un serviteur ombrage la tête du maître au moyen d'une double bannière de toile. Le troupeau défile en sa présence ; un gardien ou berger pousse devant lui le troupeau de chaque espèce de bétail, et au-dessus de chaque troupeau le nombre des têtes est soigneusement indiqué par des chiffres, qui sont en grande évidence. La marche est ouverte par les ânes et les ânesses ; un ânon est en tête, et leur nombre est de 860 ; le berger qui les surveille porte au bout d'un bâton appuyé sur son épaule la dépouille d'un de ces animaux mort aux pâturages. Viennent ensuite les brebis et les béliers, au nombre de 974 ; un berger de ce troupeau porte dans un panier la tête d'un animal sans cornes, et qui ressemblerait plutôt à un loup qu'à un bélier. La race bovine vient ensuite ; on y compte 834 bœufs et 220 vaches ou veaux. Les chèvres mâles et femelles ferment la marche ; leur nombre est porté a 2234. Dans un autre tombeau on voit que le nombre des ânes appartenant à un riche habitant de la moyenne Egypte était de 1304, et celui des vaches de 830. Il paraîtrait aussi, d'après d'autres renseignements, que les bœufs des fermes royales étaient d'une espèce supérieure et des individus de choix » (*Egypte,* p. 185).

7. — *Post hæc introduxit Joseph patrem suum...* Joseph ne présenta son père à Pharaon qu'après que, ensuite de l'audience accordée à ses frères, l'autorisation royale pour l'établissement en Gessen eut été obtenue. — *Qui benedicens illi.* Il est difficile d'entendre par là un simple salut : Jacob avait tout sujet de joindre aux témoignages de sa reconnaissance pour tous les bienfaits dont sa famille, à commencer par Joseph, lui était redevable ses souhaits de bénédictions.

8. — *Quot sunt dies annorum vitæ tuæ?* quel est ton âge?

9. Il répondit : Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans ; peu nombreux et mauvais, ils n'ont point atteint le nombre des jours du pèlerinage de mes pères.

10. Et après qu'il eut béni le roi, il sortit.

11. Or Joseph donna à son père et à ses frères des possessions en Égypte dans le meilleur endroit de la terre, à Ramessès, comme l'avait ordonné Pharaon.

12. Et il les nourrissait, ainsi que toute la maison de son père, donnant des vivres à tous.

13. Car dans tout l'univers le pain

9. Respondit : Dies peregrinationis meæ centum triginta annorum sunt, parvi et mali, et non pervenerunt usque ad dies patrum meorum quibus peregrinati sunt.

10. Et benedicto rege, egressus est foras.

11. Joseph vero patri et fratribus suis dedit possessionem in Ægypto in optimo terræ loco, Ramesses, ut præceperat Pharao.

12. Et alebat eos, omnemque domum patris sui, præbens cibaria singulis.

13. In toto enim orbe panis deerat,

---

9. — *Dies peregrinationis meæ...* Jacob appelle sa vie et celle de ses pères une « pérégrination » parce qu'ils n'entrèrent pas en possession réelle et effective de la terre de Chanaan, mais furent toute leur vie errants et étrangers dans cette terre qui leur avait été promise en héritage. Jacob avait même été obligé de passer ailleurs, en Mésopotamie, une partie considérable de la sienne, doublement errant et étranger, et il se retrouvait encore dans une situation semblable en Égypte, circonstances sous l'influence desquelles avait dû particulièrement se développer en lui ce sentiment de la pérégrination de la vie patriarcale. Cette pérégrination était en même temps une image de l'instabilité et de la pénible condition de la vie terrestre, dans laquelle l'homme ne peut arriver au véritable repos en Dieu et au bonheur de la parfaite société avec lui, repos et bonheur qui est la fin de son être et, par suite, le terme vers lequel tendent continuellement, lors même qu'il ne s'en rend pas compte, les désirs de son âme ici-bas (cfr Ps. XXXVIII, 13 ; CXVIII, 19, 54 ; I Paral. XXIX, 15) : de sorte que l'Apôtre, dans l'épître aux Hébreux, XI, 13-16, a pu regarder avec raison ces paroles comme un témoignage des aspirations des patriarches vers l'éternel repos de la patrie céleste. — *Parvi*, pauci, *et mali;* l'hébreu ajoute : « fuerunt dies annorum vitæ meæ ». Jacob parle de sa vie comme d'un temps déjà écoulé : ce qui peut lui en rester lui semble si peu de choses qu'il ne croit pas devoir en tenir compte. Elle pouvait lui paraître courte en effet à côté de celle de ses pères, puisque Abraham était parvenu à l'âge de 175 ans et Isaac à celui de 180, et elle n'avait réellement cessé d'être agitée, traversée de dangers, de privations et d'afflictions de toute espèce, depuis sa fuite en Mésopotamie jusqu'à son émigration en Égypte.

11. — *Ramesses* : « dans la terre de Ramessès », ou « Rahmesès ». La contrée où s'établit la famille de Jacob, et qui a été appelée jusqu'ici « terre de Gessen » ou « de Goshen », est nommée dans cet endroit « terre de Ramessès », soit parce qu'elle est désignée d'après le nom de sa capitale Ramessès, soit parce que c'est dans les environs de cette ville qu'Israël fixa son séjour. Sur la situation de Ramessès, voyez l'Exode, I, 11, note. Au reste, cette ville est nommée ici par anticipation ; car, comme nous l'apprend ce passage de l'Exode, elle ne fut bâtie que plus tard par les Israélites eux-mêmes. Il est cependant possible que Ramsès II, qu'on croit avoir été le pharaon qui les y fit travailler, n'en ait pas été le premier fondateur, mais n'ait fait que l'agrandir et l'embellir, probablement en lui donnant son nom, qui dans ce cas, figurerait déjà ici à la place de l'ancien. Nous avons donné plus haut, ch. XLV, 10, note, les indications nécessaires sur la terre de Gessen.

12. — *Præbens cibaria singulis.* Le texte dit : « à proportion des petits enfants », pour : d'après le nombre plus ou moins grand des membres de la famille. Les petits enfants sont spécialement mentionnés, parce que ce sont eux qui ont le plus besoin de nourriture et qu'il serait le plus pénible d'en laisser manquer.

20. *Manière dont Joseph pourvoit à la subsistance des Egyptiens*, ℣℣. 13-26.

13. — *In toto enim orbe panis deerat...* Le texte original se traduirait plus exactement ainsi : « Et il n'y avait pas de pain

et oppresserat fames terram maxime Ægypti et Chanaan:

14. E quibus omnem pecuniam congregavit pro venditione frumenti, et intulit eam in ærarium regis.

15. Cumque defecisset emptoribus pretium, venit cuncta Ægyptus ad Joseph, dicens : Da nobis panes; quare morimur coram te, deficiente pecunia?

16. Quibus ille respondit : Adducite pecora vestra, et dabo vobis pro eis cibos, si pretium non habetis.

17. Quæ cum adduxissent, dedit eis alimenta pro equis, et ovibus, et bobus, et asinis; sustentavitque eos illo anno pro commutatione pecorum.

18. Venerunt quoque anno secundo, et dixerunt ei : Non celabimus dominum nostrum quod deficiente pecunia, pecora simul defecerunt; nec clam te est, quod absque corporibus et terra nihil habeamus

19. Cur ergo moriemur te vidente ? et nos et terra nostra tui erimus; eme nos in servitutem regiam, et præbe semina, ne, pereunte cultore, redigatur terra in solitudinem.

manquait et la famine oppressait la terre, surtout l'Égypte et le pays de Chanaan ;

14. Dont tout l'argent fut ramassé par Joseph pour la vente du blé. Et il le déposa dans le trésor du roi.

15. Et comme l'argent manquait aux acheteurs, toute l'Égypte vint à Joseph, disant : Donnez-nous du pain. Pourquoi mourrons-nous devant vous, faute d'argent ?

16. Il leur répondit : Amenez vos troupeaux, et je vous donnerai en échange des aliments, si vous n'avez pas d'argent.

17. Lorsqu'ils les eurent amenés, il leur donna des aliments pour prix des chevaux, et des brebis et des bœufs, et des ânes ; et il les sustenta cette année en échange des troupeaux.

18. Ils vinrent encore l'année suivante et lui dirent : Nous ne cacherons pas à notre seigneur que l'argent nous manquant, les troupeaux aussi nous ont manqué. Vous n'ignorez pas que, excepté nos corps et nos terres, nous n'avons rien.

19. Pourquoi donc mourrons-nous sous vos yeux ? Et nous et notre terre nous serons à vous. Achetez-nous pour le service royal et fournissez des semences, afin que la terre ne soit pas réduite en solitude par la mort des cultivateurs.

---

dans toute la terre », ou : « dans tout le pays, car très lourde était la famine; et la terre d'Egypte et la terre de Chanaan languirent devant la famine », à cause d'elle, furent épuisées par elle. L'extrémité à laquelle fut réduite la population de ces deux pays fait d'autant mieux ressortir la grandeur du bienfait dont Joseph fit jouir sa famille en pourvoyant à tous ses besoins pendant la longue durée de ce fléau. Je dis : *de ces deux pays;* car il n'est pas question d'une famine qui s'étendit à tout l'univers.

15. — *Quare morimur,* ou « moriemur » *coram te, deficiente pecunia?* C'est pourtant ce qui est inévitable, si tu ne nous donnes pas de pain, puisque nous ne pouvons plus en acheter. Il semble que, n'ayant plus d'argent, ils croient obtenir des vivres pour rien; mais Joseph n'était pas obligé, et peut-être n'était pas libre de leur en fournir ainsi.

18. — *Veneruntque anno secundo,* « la seconde année après que l'argent leur eut manqué, et non la seconde année de la famine. Cette expression équivaut ici à : *l'année suivante.* C'est ce qui paraît plus clairement par le texte hébreu, qui se lit ainsi : « Et cette année-là finit, et ils vinrent à lui la seconde année ».

19. — *Cur ergo moriemur... in solitudinem.* L'hébreu à la lettre : « Pourquoi mourrons-nous à tes yeux, et nous et notre sol? achète-nous et notre sol pour du pain ; et que nous soyons, nous et notre sol, ser-

20. Joseph acheta donc toute la terre d'Égypte, chacun vendant ses possessions, tant la famine était extrême ; et il la soumit à Pharaon,

21. Ainsi que tous ses peuples, depuis les dernières limites de l'Égypte jusqu'à ses confins les plus reculés,

22. Excepté la terre des prêtres, qui leur avait été livrée par le roi. On leur fournissait une quantité déterminée de froment pris dans les greniers publics, et c'est ainsi qu'ils ne furent pas forcés de vendre leurs possessions.

23. Joseph donc dit aux peuples : Comme vous le voyez, Pharaon pos-

20. Emit igitur Joseph omnem terram Ægypti, vendentibus singulis possessiones suas præ magnitudine famis. Subjecitque eam Pharaoni,

21. Et cunctos populos ejus, a novissimis terminis Ægypti usque ad extremos fines ejus,

22. Præter terram sacerdotum, quæ a rege tradita fuerat eis ; quibus et statuta cibaria ex horreis publicis præbebantur, et idcirco non sunt compulsi vendere possessiones suas.

23. Dixit ergo Joseph ad populos : En ut cernitis, et vos et terram ves-

---

viteurs de Pharaon ; et donne-nous de la semence, afin que nous vivions et ne mourions pas, et que le sol ne soit pas désolé ». l'expression *mourir* (et il faut en dire autant de celle qui suit : être serviteur) ne convient pas proprement au sol ; mais elle lui est appliquée en vertu de la figure que les rhéteurs appellent *zeugma*. Elle est expliquée du reste à la fin du verset par cette autre : *être désolé,* réduit en solitude.

20. — *Subjecitque eam Pharaoni.* Au lieu de ces mots, on lit dans l'hébreu ceux-ci, par lesquels se termine la phrase : « et la terre fut à Pharaon ».

21. — *Et cunctos populos ejus a novissimis terminis Ægypti...* L'hébreu commence ici une nouvelle phrase ; qui d'après les masorètes se lit ainsi : « Et le peuple, il le fit passer aux villes », ou, comme traduit Keil, en prenant לְ comme équivalent de κατά, « il le transporta d'après » ou « selon les villes », c'est-à-dire, non qu'il le transporta d'une ville à une autre, comme si לֶעָרִים équivalait à מִעִיר לְעִיר (II Chron. xxx, 10), mais que, dans toute l'étendue du royaume, il le partagea d'après les villes où étaient les magasins de vivres, d'où il devait pendant le reste de la famine tirer son entretien, lui assignant pour habitation partie les villes mêmes, partie leur voisinage. Cette mesure, outre qu'elle facilitait l'approvisionnement du peuple, avait sans doute aussi pour but, en lui faisant perdre les habitudes et les idées qui se rattachaient à la propriété du sol, de préparer les voies aux dispositions que réclamait pour l'avenir, relativement à la distribution des terres, le nouvel ordre de choses. Chacun devait recevoir, moyennant la redevance que nous allons voir, une certaine portion de terrain à cultiver, mais sans nul égard à celle qu'il possédait auparavant. Nous savons par les auteurs anciens que le pays, dès les temps les plus reculés, était mesuré, de manière qu'il possédait un cadastre, qui, comme le prouvent des pièces trouvées par Lepsius, descendait jusque dans les détails. Tel est le sens du texte masorétique. Mais les Septante, qui traduisent : κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας, semblent avoir lu : הֶעֱבִיד אֹתוֹ לַעֲבָדִים, qu'on trouve en effet dans le texte samaritain et que Knobel, Dillmann, Delitzsch, ainsi que le P. Houbigant, regardent comme la leçon primitive. C'est aussi celle que suppose la Vulgate, et elle semble plus en harmonie avec le verset 19, où les Égyptiens s'offrent à être serviteurs ou esclaves de Pharaon. Cependant Keil montre que cette leçon a aussi ses inconvénients, et il préfère encore celle des masorètes.

22. — *Præter terram sacerdotum... possessiones suas.* Plus exactement d'après l'hébreu : « Seulement il n'acheta pas le sol des prêtres ; car il y avait une portion fixe pour les prêtres de la part de Pharaon, et ils mangeaient leur portion fixe, que leur donnait Pharaon : c'est pourquoi ils ne vendirent pas leur sol ». Selon Keil, Pharaon ne fit sans doute donner aux prêtres cette portion fixe que durant les années de famine, ou, en tout cas, c'était une ancienne disposition qui cessa lorsque les biens fonds des prêtres purent suffire à leurs besoins, puisque, au témoignage de Diodore de Sicile, I, 73, les prêtres retiraient de leurs domaines, avec les sacrifices, leur entretien et celui de leurs serviteurs. Cfr. Hérodote, II, 37, et Baehr sur cet endroit.

tram Pharao possidet; accipite semina, et serite agros,

24. Ut fruges habere possitis. Quintam partem regi dabitis; quatuor reliquas permitto vobis in sementem, et in cibum familiis et liberis vestris.

25. Qui responderunt : Salus nostra in manu tua est; respiciat nos tantum dominus noster, et læti serviemus regi.

26. Ex eo tempore usque in præsentem diem, in universa terra Ægypti, regibus quinta pars solvitur, et

sède et vous et votre terre. Recevez des semences et semez vos champs,

24. Pour que vous puissiez avoir des produits. Vous donnerez au roi la cinquième partie; je vous laisse les quatre autres pour semer et pour nourrir vos familles et vos enfants.

25. Ils répondirent : Notre salut est entre vos mains. Que notre seigneur nous regarde seulement et, joyeux, nous servirons le roi.

26. Depuis ce temps jusqu'à présent, dans toute la terre d'Égypte la cinquième partie est payée aux rois,

---

26. — *Usque in præsentem diem,* jusqu'au temps où écrivait l'auteur. — La conduite de Joseph dans cette circonstance à été l'objet de graves reproches, et nous conviendrons sans peine que s'il ne fallait y voir que l'empressement d'un premier ministre à profiter de la détresse publique pour dépouiller tout un peuple, excepté les prêtres, de ses propriétés et même, jusqu'à un certain point, de sa liberté au profit du souverain, on ne saurait en effet lui infliger un blâme trop sévère. Mais en est-il ainsi ? D'abord, à supposer même que tout dépendît de Joseph et qu'il n'eût pas de Pharaon des instructions auxquelles il fût obligé de se conformer, devait-il donc donner le blé pour rien ? Abstraction faite du droit de Pharaon, n'eût-ce pas été ouvrir la porte à une dissipation du trésor qui aurait pu avoir des suites funestes pour le peuple même ? Il y a tout lieu de croire que Joseph fut amené pas à pas à cette mesure par la force des circonstances, mais qu'il chercha à adoucir autant que possible la dépendance du peuple qui en était la conséquence. Qu'était-ce, en effet, dans un pays d'une si étonnante fertilité que la redevance du cinquième qu'il imposa aux Egyptiens en leur laissant les terres? et quel est le peuple de notre temps qui ne se tînt heureux de n'avoir pas à supporter de charges plus lourdes? Sous le régime établi par Joseph, l'Egypte a été pendant des siècles un des pays les plus heureux de la terre. Ajoutez à cela que Joseph avait aussi sans doute en vue de prévenir autant que possible le retour des années de disette et de soustraire le peuple à de nouveaux dangers de mourir de faim, non seulement par une répartition plus égale du sol cultivable entre la population, mais encore, selon la conjecture de Keil, en posant la base d'une culture réglée par les lois et surveillée par le gouvernement, probablement même en mettant en œuvre un système d'irrigation artificielle au moyen de canaux pour distribuer aussi également que possible les eaux fécondantes du Nil entre toutes les parties du pays. La tradition attribue en effet à Joseph une partie de la canalisation de l'Egypte. A ce point de vue, la centralisation de la propriété entre les mains du roi était une mesure sage et conforme à l'intérêt général. « En examinant avec attention, dit Michaud, à quoi tient la fertilité du sol, on conçoit d'abord que la propriété des terres n'a pas dû être soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que dans d'autres contrées : partout ailleurs la propriété territoriale reçoit sa valeur de la nature et de l'exposition des terrains, de l'influence et des pluies du ciel, du travail et de l'industrie de l'homme; ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, sont un véritable présent du fleuve. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Egypte, le Nil avait besoin d'une main puissante qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes ; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernements intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière » (*Correspond. d'Orient,* t. VII p. 63). Encore de nos jours, les fellahs sont loin d'avoir la propriété pleine et entière de leurs terres, et ils seraient trop heureux de se trouver, sous les autres rapports, dans la situation que Joseph avait faite à leurs devanciers du temps des pharaons. Aussi un auteur dont les rationalistes mêmes ne suspecteront pas le témoignage, Ewald, ne fait-il pas difficulté de dire que Joseph est ici présenté comme le « grand mo-

et c'est devenu comme une loi, excepté pour la terre sacerdotale, qui fut libre de cette condition.

27. Israël habita donc dans l'Égypte, c'est-à-dire, dans la terre de Gessen, et il la posséda, et il s'accrut et il se multiplia excessivement.

28. Et il y vécut dix-sept ans, et les jours de sa vie furent en tout cent quarante-sept ans.

29. Et comme il voyait approcher le jour de sa mort, il appela son fils Joseph et lui dit : Si j'ai trouvé grâce devant toi, mets ta main sous ma cuisse, et tu me feras cette miséricorde

factum est quasi in legem, absque terra sacerdotali quæ libera ab hac conditione fuit.

27. Habitavit ergo Israel in Ægypto, id est, in terra Gessen, et possedit eam; auctusque est, et multiplicatus nimis.

28. Et vixit in ea decem et septem annis; factique sunt omnes dies vitæ illius, centum quadraginta septem annorum.

29. Cumque appropinquare cerneret diem mortis suæ, vocavit filium suum Joseph, et dixit ad eum : Si inveni gratiam in conspectu tuo, pone manum tuam sub femore meo; et facies

---

dèle d'une sagesse politique qui travaille avec une égale prévoyance pour le bien de peuples nombreux comme pour l'affermissement du pouvoir royal »; et il termine le compte qu'il rend de son administration par ces paroles : « Combien il est insensé de reprocher à Joseph d'avoir par là contribué à l'établissement d'une domination arbitraire et cruelle, c'est ce qui, après les observations précédentes, n'a plus besoin de preuve ». (*Geschichte des Volkes Israel*, t. I, p. 592 et 593, 3e édit.). Voy. encore Girard dans la *Descrip. de l'Égypte*, t. XVII, p. 189; Michaud et Poujoulat, *Corresp. d'Or.*, t. VII, p. 68 et suiv.; M. Vigouroux, *La Bible*, etc., t. II, p. 175 et suiv. — Un événement si important que la réforme opérée par Joseph ne pouvait manquer de laisser des traces profondes dans les souvenirs comme dans les institutions de l'Egypte, et c'est en effet ce qui a eu lieu. Bien des siecles plus tard, les prêtres d'Egypte disaient à Hérodote que le roi Sésostris « avait partagé le pays entre tous les Egyptiens, assignant à chacun une portion carrée égale, et qu'il s'était fait de là ses revenus en ordonnant de lui en payer une redevance chaque année » (*Hist.* II, 109). Diodore de Sicile, I, 73, nous apprend que toutes les terres en Egypte appartenaient ou aux prêtres ou au roi ou aux guerriers. Il n'y a non plus que les rois, les prêtres ou les guerriers qui, sur les monuments, soient représentés comme propriétaires du sol. Il est vrai que, en ce qui est de ces derniers, ces documents ne semblent pas d'accord avec la Genèse, qui ne connait d'autres propriétaires fonciers que les rois et les prêtres; mais cette divergence, outre qu'elle se rapporte à des temps postérieurs, est plus apparente que réelle. Les terres des guerriers, quoique exemptes de toute imposition, ne leur appartenaient pas, à proprement parler, mais aux rois, qui, au rapport d'Hérodote, II, 141, 168, les leur avaient affectées comme une espèce de solde, et par un desquels, Séthos, elles leur furent enlevées plus tard. Ainsi les institutions de Joseph servaient encore de base à cette disposition du souverain, comme elles-mêmes s'appuyaient sur l'état de choses précédent, sur des idées, des rapports sociaux et autres circonstances particulières à l'Egypte. Au reste, il ne faut pas s'étonner si, dans ces renseignements relativement modernes, ce qui appartient proprement à Joseph est transporté à Sésostris, roi à demi-mythique, dit Keil, auquel la légende plus récente attribua toutes les grandes actions et les mesures importantes des anciens pharaons.

21. *Jacob, sentant approcher sa fin, donne ses instructions à Joseph pour sa sépulture,* **ŷŷ. 27-31.**

27. — *Et possedit eam :* « et il l'occupa », en prit possession et s'y établit. Dans le texte hébreu, ce verbe et les deux suivants sont au pluriel, parce que le sujet, Israël, est pris dans le sens collectif : « et ils l'occupèrent, et ils fructifièrent et se multiplièrent beaucoup ».

28. — *Et vixit in ea decem et septem annis*... Les détails qui suivent préparent déjà à la mort de Jacob, comme à un grand événement pour sa famille.

29. — *Pone manum tuam sub femore meo.* Voy. ci-dessus, XXIV, 2. — *Ut non sepelias me in Ægypto.* Jacob ne veut pas que ses cendres reposent sur la terre profane d'Egypte, mais sur la terre sacrée de la promesse, qui était pour lui la figure de la patrie céleste.

mihi misericordiam et veritatem ut non sepelias me in Ægypto :

Supr. 24, 2.

30. Sed dormiam cum patribus meis et auferas me de terra hac, condasque in sepulchro majorum meorum. Cui respondit Joseph : Ego faciam quod jussisti.

31. Et ille : Jura ergo, inquit, mihi. Quo jurante, adoravit Israel Deum, conversus ad lectuli caput.

véritable que tu ne m'ensevelisses pas en Egypte.

30. Mais que je dorme avec mes pères, et que tu me portes hors de ce pays et m'ensevelisses dans le sépulcre de mes aïeux. Joseph lui répondit: Je ferai ce que vous ordonnez.

31. Et il lui dit : Jure-le moi donc. Lorsqu'il eut juré, Israël adora Dieu, tourné vers la tête de son lit.

---

30. — *Et dormiam cum patribus meis*, que je repose dans le tombeau à côté d'eux.

31. — *Adoravit Israël Deum, conversus...* L'hébreu à la lettre : « et Israël se prosterna sur le chevet du lit », adora Dieu en se prosternant, la face tournée vers le chevet de son lit. Son état de faiblesse ne lui permettant pas de se lever pour se prosterner contre terre, il imita comme il put cet acte religieux sur son lit. Il remerciait Dieu pour l'assurance qu'il venait d'obtenir de l'accomplissement d'un désir que lui avait inspiré sa vive foi à sa promesse. Nous lisons de même de David qu'il « adora sur son lit », III Reg. I, 47. Les Septante, suivis par saint Paul dans son épître aux Hébreux, XI, 21, traduisent ici : καὶ προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ : « et Israël adora sur le sommet de son bâton ». Au lieu de מִטָּה, *lit*, ils ont lu מַטֶּה, *bâton*, et ont ajouté αὐτοῦ *de lui*, pronom que les uns rapportent à Jacob lui-même, les autres à Joseph. Selon les premiers, c'est sur son propre bâton, s'y appuyant à cause de sa faiblesse, et le visage tourné vers son sommet, que Jacob adora Dieu. D'après les autres, c'est sur le sommet du bâton de son fils, qu'il honorait comme le maître de l'Egypte, et en qui sa foi lui faisait voir la figure du Sauveur des hommes, qu'il se prosterna ou s'inclina, conformément à un usage égyptien mentionné par M. Chabas. Voy. M. Vigouroux, *La Bible*, t. II, p. 202, note 1. Le second sens, qui est celui de la Vulgate dans l'épître aux Hébreux, est sans doute le meilleur. Plusieurs préfèrent la leçon des Septante à celle de l'hébreu masorétique.

CHAPITRE XLVIII.

Joseph va voir son père malade, qui adopte ses fils Éphraïm et Manassé et les bénit, ✠✠. 1-22.

1. Après ces événements, on annonça à Joseph que son père était malade. Il prit avec lui ses deux fils, Manassé et Ephraïm, et se mit en route.

2. Et on dit au vieillard : Voici que Joseph votre fils vient à vous. Lui, réconforté, s'assit sur le lit.

3. Et il dit à Joseph quand il fut entré : Le Dieu tout-puissant m'a apparu à Luza, qui est dans la terre de Chanaan, et il m'a béni,

4. Et m'a dit: Je t'accroîtrai et te multiplierai, et je te ferai père d'une foule de peuples, et je te donnerai cette terre et à ta race après toi, en possession éternelle.

5. Tes deux fils qui te sont nés dans la terre d'Egypte avant que je vinsse ici auprès de toi seront donc

1. Ilis ita transactis, nuntiatum est Joseph quod ægrotaret pater suus; qui assumptis duobus filiis Manasse et Ephraim, ire perrexit,

2. Dictumque est seni : Ecce filius tuus Joseph venit ad te. Qui confortatus sedit in lectulo.

3. Et ingresso ad se ait : Deus omnipotens apparuit mihi in Luza, quæ est in terra Chanaan ; benedixitque mihi,

Sup. 28. 13.

4. Et ait : Ego te augebo et multiplicabo, et faciam te in turbas populorum ; daboque tibi terram hanc, et semini tuo post te, in possessionem sempiternam.

5. Duo ergo filii tui, qui nati sunt tibi in terra Ægypti antequam huc venirem ad te, mei erunt : Ephraim et

---

22. *Joseph va voir son père malade, qui adopte ses fils Ephraïm et Manassé et les bénit,* XLVIII.

1. — *Ilis ita transactis*, après les faits qui viennent d'être racontés, et peu de temps après que Jacob eut exprimé à Joseph ses intentions relativement au lieu de sa sépulture. — *Qui assumptis duobus filiis Manasse et Ephraim*... Ils devaient avoir alors environ vingt ans et au delà, puisqu'ils étaient déjà nés non seulement lorsque Jacob vint en Egypte, où il se trouvait depuis dix-sept ans, mais encore avant le commencement de la famine. Voy. ch. XLI, 50.

2. — *Dictumque est seni... in lectulo.* Le texte original : « Et on annonça à Jacob, et on dit: Voici que ton fils Joseph vient vers toi ; et Israël recueillit ses forces et s'assit sur le lit ». Le passage du nom de *Jacob* à celui d'*Israël*, dit Keil, est aussi significatif ici qu'au chap. XLV, 27 et suiv. Le vieillard affaibli par l'âge et la maladie fait place à Israël, le porteur de l'alliance et des promesses, pour l'œuvre qu'il veut faire en cette qualité. Ce trait disparaît dans la Vulgate, qui n'exprime aucun des deux noms du patriarche.

4. — *Et ait : Ego te augebo*, à la lettre : « je te ferai fructifier », *et multiplicabo...* En rappelant la faveur que Dieu lui fit dans cette occasion, Jacob appuie principalement sur la promesse d'une nombreuse postérité, parce qu'il veut amener l'adoption des deux fils de Joseph. — *In possessionem sempiternam.* Voy. ch. XIII, 15, note.

5. — *Duo ergo filii tui...* Dieu ayant promis à Jacob une si grande multiplication de sa postérité avec l'éternelle possession de la terre de Chanaan, le patriarche veut user du pouvoir qui lui appartient en vertu des promesses dont il est le centre pour adopter les deux fils de Joseph nés avant son arrivée en Egypte, par conséquent en dehors de la société de sa maison, de manière à ce qu'ils

Manasses, sicut Ruben et Simeon, reputabuntur mihi.

Sup. 41. 50. *Jos.* 13. 7. 29.

6. Reliquos autem quos genueris post eos, tui erunt, et nomine fratrum suorum vocabuntur in possessionibus suis.

7. Mihi enim, quando veniebam de Mesopotamia, mortua est Rachel in terra Chanaan in ipso itinere, eratque vernum tempus; et ingrediebar Ephratam, et sepelivi eam juxta viam Ephratæ, quæ alio nomine appellatur Bethlehem.

Sup. 35. 19.

8. Videns autem filios ejus, dixit ad eum : Qui sunt isti ?

9. Respondit : Filii mei sunt, quos

à moi : Ephraïm et Manassé, aussi bien que Ruben et Siméon, seront regardés comme miens.

6. Mais les autres que tu auras engendrés après eux seront à toi, et ils seront appelés du nom de leurs frères dans leurs possessions.

7. Car lorsque je revenais de la Mésopotamie, Rachel me mourut en chemin dans la terre de Chanaan : c'était au printemps et je m'approchais d'Ephrata : et je l'ensevelis sur le chemin d'Ephrata, qui d'un autre nom s'appelle Bethléem.

8. Or voyant les fils de Joseph, il lui dit : Qui sont ceux-ci ?

9. Il répondit : Ce sont mes fils,

---

forment, non deux branches d'une même tribu de Joseph, mais deux tribus complètes du peuple d'Israël, aussi bien que ses deux premiers-nés Ruben et Siméon.

6. — *Reliquos autem quos genueris*, l'hébr. : « quos genuisti », *post eos tui erunt*, ils ne seront plus considérés comme étant mes fils immédiats pour former aussi des tribus particulières, mais comme étant les tiens, et, en cette qualité, « d'après les noms de leurs frères ils seront appelés dans leur héritage », ils se fondront dans les deux tribus dont Manassé et Ephraïm, par lesquels tu es doublement représenté, seront les tiges et auxquelles ils donneront leurs noms, de sorte qu'ils seront désignés sous ces noms dans la terre promise, où l'héritage qui leur est destiné fera partie des terres qui écherront à ces tribus. Par suite de cette disposition, les fils de Joseph nés postérieurement à Manassé et à Ephraïm ne sont nommés nulle part comme tels; mais ils doivent être compris, ou en tous cas leurs descendants, dans les tables des familles d'Ephraïm et de Manassé qui se trouvent dans les Nombres, xxvi, 28-37, et le premier livre des Paralipomènes, vii, 24-29. Par cette adoption de ses deux premiers fils de la part de Jacob, Joseph fut établi, sous le rapport de la part d'héritage de sa postérité, dans les droits de l'aîné (I Paral. v, 1). En même temps était honorée Rachel sa mère, enlevée par une mort prématurée, sans avoir pu donner que deux fils à Jacob, sans avoir vu l'élévation de son premier-né. C'est ce qui explique la mention que Jacob va faire de cette épouse de son cœur, mention qui, au premier aspect, pourrait sembler une interruption de la suite des pensées par le sentiment. La marche de la pensée le conduit aussi à Rachel. Il a voulu procurer à son amour et à ses regrets pour son épouse par excellence une satisfaction : des deux tribus issues d'elle, il en a fait trois.

7. — *De Mesopotamia;* en hébreu : « de Paddan ». Ce mot n'est employé seul qu'ici pour *Paddan-Aram*. — *Eratque vernum tempus, et ingrediebar Ephratam.* Le sens de l'hébreu ainsi rendu est : « lorsqu'il y avait encore une étendue de pays pour venir à Ephrata ». Voy. chap. xxxv, 16, note. — *Quæ alio nomine appellatur Bethlehem.* L'hébreu dit simplement : « c'est Bethléem ». Cette parenthèse est une addition de l'historien.

8. — *Videns autem filios ejus...* Le vieux patriarche, presque aveugle, s'interrompt ici lui-même. Il s'aperçoit qu'il n'est pas seul avec Joseph, et demande : « Qui sont ceux-ci »? Knobel s'étonne de cette question qu'il trouve invraisemblable : depuis le temps que Jacob était en Egypte, dit-il, les fils de Joseph devaient lui être bien connus. Sans doute, ils devaient lui être si bien connus qu'il n'eût pas besoin d'yeux pour les voir et les reconnaître! Pourquoi ne s'étonne-t-il pas aussi qu'Isaac aveugle n'ait pu distinguer ses deux fils Esaü et Jacob ? On conviendra qu'il faut être soi-même bien aveuglé par l'envie de trouver un historien en défaut pour lui faire des chicanes pareilles.

que Dieu m'a donnés en ce lieu. Approche-les de moi, dit-il, pour que je les bénisse.

10. Car les yeux d'Israël s'étaient obscurcis, à cause de son extrême vieillesse, et il ne pouvait voir clairement. Et lorsqu'ils furent bien près de lui, les ayant baisés et embrassés,

11. Il dit à son fils : Je n'ai pas été privé de ta vue, et de plus Dieu m'a montré ta race.

12. Et lorsque Joseph les eut retirés du sein de son père, il adora prosterné contre terre.

13. Et il mit Ephraïm à sa droite, c'est-à-dire, à la gauche de son père, et Manassé à sa gauche, c'est-à-dire, à la droite de son père, et les plaça tous deux contre lui.

14. Mais lui, étendant la main droite, la posa sur la tête d'Ephraïm le plus jeune frère, et il posa la main gauche sur la tête de Manassé qui était l'aîné, croisant les mains.

15. Et Jacob bénit les fils de Joseph

donavit mihi Deus in hoc loco. Adduc, inquit, eos ad me, ut benedicam illis.

10. Oculi enim Israel caligabant præ nimia senectute, et clare videre non poterat. Applicitosque ad se deosculatus, et circumplexus eos,

11. Dixit ad filium suum : Non sum fraudatus aspectu tuo ; insuper ostendit mihi Deus semen tuum.

12. Cumque tulisset eos Joseph de gremio patris, adoravit pronus in terram.

13. Et posuit Ephraim ad dexteram suam, id est, ad sinistram Israel : Manassen vero in sinistra sua, ad dexteram scilicet patris, applicuitque ambos ad eum.

14. Qui extendens manum dexteram, posuit super caput Ephraim minoris fratris ; sinistram autem super caput Manasse qui major erat, commutans manus.

15. Benedixitque Jacob filiis Joseph,

---

10. — *Et clare videre non poterat.* Le mot « clare » a été ajouté par la Vulgate comme explication ; le texte dit simplement : « il ne pouvait voir ». Il ne paraît pas que Jacob fût complètement aveugle.

11. — *Dixit ad filium suum... semen tuum.* D'après l'hébreu : « Et Israël dit à Joseph : Je ne jugeais plus voir ta face », je ne croyais plus pouvoir l'espérer, « et voilà que Dieu m'a fait voir aussi ta postérité ». Le bon et pieux vieillard sent encore son cœur, tout mourant qu'il est, se pénétrer de joie et de reconnaissance envers Dieu à la pensée d'une faveur si grande et si inattendue.

12. — *Cumque tulisset eos Joseph de gremio patris,* à la lettre : « de ses genoux », où leur grand-père, qu'on doit se représenter comme assis sur son lit, les tenait en les embrassant, pour leur faire prendre une position plus solennelle, comme il convenait pour recevoir sa bénédiction, qui était un acte religieux d'une si grande importance. Il se retire lui-même un peu et se prosterne en adoration pour se préparer pour eux et avec eux à cette bénédiction, qui du reste, comme on le voit plus bas, était aussi donnée à lui-même dans la personne de ses fils.

13. — *Et posuit Ephraim ad dexteram suam...* Joseph plaça ses deux fils devant Jacob de manière que l'aîné fût à sa droite pour recevoir l'imposition de sa main droite, et l'autre à sa gauche pour recevoir l'imposition de sa main gauche. La main droite avait aussi chez les Hébreux l'avantage sur la gauche.

14. — *Commutans manus.* Le sens de croiser, que donne ici la Vulgate avec les Septante à שִׂכֵּל est aussi celui que lui attribuent Delitzsch, Dillmann, Fürst, et qui convient le mieux dans cet endroit. D'autres rendent l'hébreu par : « il fit intelligentes ses mains », de manière qu'elles allèrent se placer, la droite sur Ephraïm, la gauche sur Manassé; il les plaça ainsi à dessein. Mais ce sens n'est guère naturel. C'est la première fois que, dans la bénédiction, est mentionnée l'imposition des mains, signe symbolique de la transmission d'un bien spirituel, d'une force ou d'un don supra-sensible, et qui se rencontre ailleurs dans l'initiation à un ministère ou à une charge (Num. XXVII, 18, 23; Deut. XXXIV, 9; Matth. XIX, 13 ; Act. VI, 6; VIII, 17, et al.), dans les sacrifices, et dans les guérisons opérées par Jésus-Christ et les apôtres. Par cette imposition des mains, Jacob transmet à Joseph dans ses fils la bénédiction qu'il a implorée de Dieu pour eux.

et ait : Deus, in cujus conspectu ambulaverunt patres mei Abraham et Isaac, Deus qui pascit me ab adolescentia mea usque in præsentem diem;

Hebr. 11. 21.

16. Angelus, qui eruit me de cunctis malis, benedicat pueris istis; et invocetur super eos nomen meum, nomina quoque patrum meorum Abraham et Isaac, et crescant in multitudinem super terram.

Sup. 31. 29. 32. 2. *Matth.* 18 10.

17. Videns autem Joseph quod posuisset pater suus dexteram manum super caput Ephraim, graviter accepit : et apprehensam manum patris levare conatus est de capite Ephraim, et transferre super caput Manasse.

18. Dixitque ad patrem : Non ita convenit, pater : quia hic est primogenitus, pone dexteram tuam super caput ejus.

19. Qui renuens, ait : Scio, fili mi,

et dit : Que le Dieu en présence de qui ont marché mes pères Abraham et Isaac, le Dieu qui me fait paître depuis mon adolescence jusqu'au jour présent.

16. Que l'ange qui m'a délivré de tous les maux bénisse ces enfants, et qu'ils soient appelés par mon nom et par les noms de mes pères Abraham et Isaac, et qu'ils croissent et se multiplient sur la terre

17. Mais Joseph, voyant que son père avait placé sa main droite sur la tête d'Ephraïm, en éprouva de la peine. Il prit la main de son père et s'efforça de la lever de la tête d'Ephraïm et de la transporter sur la tête de Manassé;

18. Et il dit à son père : Ce n'est pas ainsi qu'il convient, mon père; car celui-ci est l'aîné : mettez votre droite sur sa tête.

19. Il s'y refusa et dit : Je le sais,

---

15. — *Benedixitque Jacob filiis Joseph.* Le texte hébreu : « Et il bénit Joseph », à savoir, en bénissant Ephraïm et Manassé, qui de leur côté seront aussi compris sous son nom dans la bénédiction qu'il lui donnera encore bientôt (ch. XLIX, 22 et suiv.), et plus tard Moïse (Deut. XXXIII, 13 et seq.). — *Deus qui pascit me ab adolescentia mea*, d'après l'hébreu : « depuis que j'existe », *usque in præsentem diem.* « Qui me fait paître », qui m'a conduit et a pourvu à mes besoins avec la sollicitude d'un pasteur pour ses brebis. Cfr Ps. XXII, 1.

16. — *Benedicat pueris istis.* Plusieurs commentateurs, et encore parmi les plus récents Delitzsch et Keil, ont remarqué que le sujet de ce verbe, ou celui dont Jacob appelle les bénédictions sur ses deux petits-fils, est à la fois triple et un. Il est *triple :* c'est *le Dieu devant qui ont marché ses pères, le Dieu qui a été son pasteur, l'ange qui l'a délivré de tout mal :* mais en même temps il est *un;* car le verbe יְבָרֵךְ, *bénisse*, est au singulier, par où ces trois dénominations se résolvent dans l'unité d'un seul être divin. On voit par là que *l'ange* dont il s'agit, lequel est coordonné à *Dieu* comme sujet d'un même verbe au singulier, ne saurait être un ange créé, mais seulement *l'ange de Dieu*, c'est-à-dire Dieu lui-même sous la forme de manifestation de *l'ange de Jéhovah*, ou *l'ange de sa face* (Is. LXIII, 9). Voy. ci-dess., p. 156. Dans cette triple appellation de Dieu ainsi ramenée à l'unité, les interprètes dont j'ai parlé trouvent un pressentiment de la Trinité, quoique les trois personnes ne soient pas expressément distinguées, mais seulement Dieu et l'ange de Dieu ou le Verbe. La Rédemption n'est pas moins clairement figurée dans cet ange qui *a délivré* Jacob *de tout mal* — *Et invocetur super eos nomen meum...* L'expression hébraïque que la Vulgate rend ainsi, à la lettre : « et qu'en eux soit appelé mon nom... », signifie : qu'ils portent mon nom, qu'ils soient appelés mes fils, quoique nés de toi, et les fils d'Abraham et d'Isaac. Voy. plus haut, XXI, 12. — *Et crescant in multitudinem :* « qu'ils se multiplient extrêmement ». L'hébreu וְיִדְגּוּ, « qu'ils se multiplient », d'où דָּג, *poisson,* à cause de son extraordinaire multiplication, ne se rencontre qu'en cet endroit.

17. — *Graviter accepit.* Joseph partait des idées reçues touchant la primogéniture, et ne voyait la chose que par les lumières naturelles de son esprit, tandis que Jacob était conduit par un esprit supérieur et prophétique.

19. — *Scio*, « je le sais », que c'est Manassé, et non Ephraïm, qui est l'aîné. — *Is-*

mon fils, je le sais. Celui-ci, à la vérité, deviendra chef des peuples et sera multiplié; mais son plus jeune frère sera plus grand que lui, et sa race croîtra et formera des nations.

20. Et il les bénit en ce moment-là, disant : En toi sera béni Israël, et on dira : Que Dieu te fasse comme à Ephraïm et à Manassé. Et il plaça Ephraïm avant Manassé.

21. Et il dit à Joseph son fils : Voici que je meurs, et Dieu sera avec vous, et il vous ramènera dans la terre de vos pères.

22. Je te donne en dehors de tes frères une part que j'ai enlevée des mains des Amorrhéens avec mon glaive et mon arc.

scio; et iste quidem erit in populos, et multiplicabitur; sed frater ejus minor, major erit illo; et semen illius crescet in gentes.

20. Benedixitque eis in tempore illo, dicens : In te benedicetur Israel, atque dicetur : Faciat tibi Deus sicut Ephraim et sicut Manasse. Constituitque Ephraim ante Manassen.

21. Et ait ad Joseph filium suum : En ego morior, et erit Deus vobiscum, reducetque vos ad terram patrum vestrorum.

22. Do tibi partem unam extra fratres tuos, quam tuli de manu Amorrhæi in gladio et arcu meo.

Jos. 15. 7. 16. 1. *Jos.* 24, 8.

---

te quidem erit in populos. L'hébreu : « lui aussi », Manassé, « deviendra un peuple »... *sed frater ejus minor major erit illo.* Cette prédiction commença à entrer en accomplissement au temps des juges, lorsque la tribu d'Ephraïm prit un tel accroissement en étendue et en puissance qu'elle se trouva à la tête des tribus du nord, et que plus tard, après la séparation des dix tribus, son nom devint synonyme de celui d'Israël, tandis que sous Moïse, à l'époque du second dénombrement, la tribu de Manassé comptait encore 20,000 hommes de plus qu'elle (Num. XXVI, 34 et 37). Si l'historien sacré n'eût pas voulu rapporter fidèlement les paroles de Jacob, pleinement persuadé qu'il avait parlé par l'esprit de Dieu, il lui aurait donc plutôt prêté un langage tout contraire, Cfr ch. XLIX, 22 et suiv. — *Semen illius crescet in gentes :* « sa postérité deviendra une plénitude de nations », elle sera si nombreuse que les familles dont elle se composera pourront être regardées comme une multitude de nations.

20. — *In te benedicetur Israel...* D'après l'hébreu : « En toi », ou « par toi », c'est-à-dire en Joseph ou par Joseph « bénira Israël » comme peuple, « en disant : Que Dieu te rende comme Ephraïm et comme Manassé » ! c'est-à-dire que Joseph sera tellement béni dans ses deux fils que cette bénédiction deviendra dans le peuple d'Israël une formule constante de bénédiction, restera proverbiale. Cette prédiction, au témoignage de M. Cahen, s'accomplit encore aujourd'hui. — *Constituitque Ephraïm ante Manassen,* il lui donna l'avantage sur lui.

22. — *Do tibi partem unam ...* L'hébreu : « Je te donne une croupe », proprement « un dos » de pays, c'est-à-dire une contrée qui s'élève en forme de dos, « par dessus tes frères », de plus que la part qui revient à chacun comme tribu particulière, en sus, par conséquent, de celle à laquelle tu as droit toi-même comme un d'eux ; « laquelle » croupe « j'ai prise de la main de l'Amorrhéen avec mon glaive et avec mon arc », je lui ai enlevée par la force des armes, j'ai conquise sur lui. Afin d'assurer le droit d'héritage des fils de Joseph qu'il vient d'adopter, Jacob se transportant par la pensée au moment du partage de la terre promise, dont la conquête se présente à son esprit prophétique comme déjà accomplie, donne à Joseph une double part dans ce pays. Ainsi le parfait : « que j'ai prise », est un parfait prophétique, et doit s'entendre dans ce sens que Jacob a pris la croupe de pays qu'il donne à Joseph, non en personne, mais dans sa postérité. Les paroles du patriarche ne sauraient se rapporter ni au champ qu'il avait acheté près de Sichem (ch. XXXIII, 19), un achat ne pouvant être désigné comme une conquête avec le glaive et l'arc; ni au massacre des Sichimites et au pillage de leur ville par ses fils (XXXIV, 25 et suiv.), n'étant pas possible que Jacob s'attribue ici ce qu'il a énergiquement blâmé dans le temps, et que nous l'entendrons bientôt encore réprouver et maudire dans Siméon et Lévi (XLIX, 5 et suiv.) : outre que le sac de Sichem n'eut pas pour résultat la prise de possession de cette ville et de son territoire, mais réduisit au contraire Jacob à la néces-

CHAPITRE XLIX.

Jacob bénit ses fils, leur donne ses derniers ordres et meurt, ✝✝. 1-32.

sité de quitter toute la contrée en abandonnant même le champ qu'il y avait acquis de son argent. D'ailleurs toute conquête de territoire est en complète opposition avec le caractère de l'histoire patriarcale, qui est le renoncement à l'emploi de tout moyen humain pour entrer en possession de la terre promise et une espérance pleine d'abandon au Dieu de la promesse. Ce que les patriarches ont voulu en acquérir, ils l'ont acquis, non par la force des armes, mais par des achats réguliers. Voy. ch. XXIV et XXXIII, 19. Il en sera autrement dans la suite, lorsque l'iniquité des Amorrhéens sera arrivée à son comble (ch. XV, 16). Mais on ne saurait douter néanmoins que l'expression rare שְׁכֶם SHEKHEM, *croupe*, proprement *dos* avec l'épaule et la nuque, employée ici métaphoriquement comme כָּתֵף, *épaule*, aux Nombres XXXIV, 11, n'ait été choisie à dessin pour faire allusion à *Sichem* ou *Shekhem*, soit parce que la portion de territoire qu'il y possède déjà lui apparaît comme un gage de la possession du tout, soit plutôt parce que Sichem se présente à ses yeux comme le centre de l'héritage par lequel Joseph est avantagé par dessus ses frères. Cette ville en effet, à l'époque du partage, fut donnée à Joseph dans la personne d'Éphraïm, et c'est là, dans le champ acheté par Jacob, que ses os furent enterrés (Jos. XXIV, 32) : d'où vient que plus tard ce champ fut spécialement considéré comme le don que lui avait fait son père (Joan. IV, 5). L'« Amorrhéen » est pris ici poétiquement pour les Chananéens en général.

23. *Jacob bénit ses fils et meurt*, XLIX.

Au moment de se fermer à la lumière du jour, les yeux de Jacob, comme il a déjà paru dans la bénédiction des fils de Joseph, sont éclairés d'une lumière supérieure et divine. Il va terminer en Egypte, loin de la terre que Dieu lui a promise pour héritage, ainsi doublement étranger, une vie dont le cours a été si agité ; mais, se transportant au delà des siècles, il aperçoit sa famille, devenue un grand peuple, en possession de cette terre tant désirée ; les destinées particulières de chacun de ses fils, de chacune des tribus dont sera formé ce peuple, se déroulent à ses regards, et dans les destinées d'un seul peuple il lit les destinées des peuples du monde entier, étroitement liées à celles de sa postérité. Ayant donc réuni ses enfants, il leur trace dans une série de prophétiques bénédictions les principaux traits de leur histoire future, depuis la conquête de la terre de Chanaan jusque dans l'avenir le plus reculé. — L'oracle de Jacob mourant est sans contredit un des monuments les plus importants que nous aient transmis les premiers âges. C'est d'abord le premier morceau de poésie de quelque étendue que nous offre la Bible (car il est en vers et du style le plus sublime), antérieur de bien des siècles aux poèmes d'Homère, c'est-à-dire, aux plus anciennes poésies profanes qui nous restent. La marche rythmique, l'exact parallélisme des membres, la richesse des images, l'élévation des idées et la vivacité des sentiments, avec les allusions aux noms des tribus et les particularités de l'expression, nous y montrent cette forme du langage déployant déjà chez les Hébreux toute sa splendeur et sa perfection. — Mais c'est surtout par son côté prophétique, et en particulier par les nouvelles lumières, par les nouveaux développements que la bénédiction de Jacob ajoute aux prophéties précédentes relatives au Messie, qu'elle est du plus haut intérêt. C'est la dernière et la plus complète fleur de la prophétie à l'époque patriarcale. Jusqu'ici nous étions encore incertains si c'était par un seul individu ou par tout un peuple issu des patriarches que le salut se répandrait sur les autres peuples de l'univers, quoique la première hypothèse fût déjà légèrement insinuée ; nous ne savions pas davantage de quelle manière il leur serait communiqué. Ces obscurités désormais n'existeront plus. Pour la première fois la personne du Rédempteur nous apparaît : c'est celle d'un souverain pacifique qui régnera sur l'univers volontairement soumis à son sceptre. — La prophétie de Jacob porte dans son contenu et dans sa forme un certain cachet antique dans lequel son authenticité ressort en caractères si frappants qu'ils ne sauraient être méconnus. N'est-ce pas du cœur d'un père outragé qu'on sent encore s'exhaler l'indignation et l'horreur avec les paroles qui flétrissent l'inceste de Ruben? Quel autre que Jacob eût cru pouvoir s'arroger le droit de punir ce fils coupable en le

dépouillant de son droit d'aînesse? L'exécution de cette sentence est pourtant une preuve qu'elle a été effectivement portée, et ne se concevrait guère si elle ne l'eût été qu'après coup. Quoi! ce serait en vertu de quelques paroles mises dans la bouche de son père par un faussaire au temps des juges ou des rois que Ruben aurait été privé sous Josué, lors du partage de la terre promise, de la part qui lui revenait en sa qualité d'aîné! Ce serait donc aussi par suite d'un procédé semblable que cette part eût été transportée à Joseph, et l'adoption de ses fils aurait la même origine! Quelles absurdités! — La prédiction faite à Siméon et à Lévi donne lieu à des observations analogues. Pour les punir de s'être unis dans une pensée de vengeance et de crime, Jacob les condamne à être divisés et dispersés dans la terre de Chanaan. Mais évidemment ni un écrivain postérieur à la conquête et au partage de ce pays, ni Moïse lui-même, ne leur eût dénoncé ce châtiment comme le fait ici Jacob. En effet, Siméon et Lévi ne furent nullement dispersés de la même manière. Siméon reçut sa part d'héritage comme les autres tribus, quoiqu'elle ne consistât que dans une enclave de la tribu de Juda, tandis que Lévi fut seul dispersé dans tout le pays. Mais cette dispersion elle-même eut lieu d'une manière que ne feraient guère soupçonner les paroles de la prophétie : c'est comme revêtu du sacerdoce que Lévi occupa vingt-huit villes au milieu des autres tribus; en récompense de son zèle pour la gloire de Dieu, la malédiction dont il avait été frappé, tout en s'accomplissant à la lettre, s'était changée en bénédiction. Jacob, « à qui Dieu, selon l'observation de Mgr Meignan (*Prophét. messianiq.*, p. 366), ne révélait pas encore toute la suite de ses desseins; à qui l'Esprit-Saint montrait Lévi coupable et non encore purifié; le saint patriarche, qui n'entrevoyait en ce moment qu'une partie limitée de l'horizon de l'avenir, pouvait et devait parler » comme il a fait. Mais son langage, dans lequel on ne découvre pas même une allusion au sacerdoce de Lévi, institution essentielle et fondamentale de la loi mosaïque, ne s'expliquerait plus ni dans Moïse ni dans un écrivain postérieur. Comment un faussaire, écrivant après que Lévi eut été revêtu de cette dignité, eût-il passé sous silence des fonctions si importantes et si honorées? Ces observations sont encore confirmées par la manière toute différente dont en effet Moïse, dans sa bénédiction des tribus, parle de Lévi (Deut. xxxiii, 8 et seq.). — Nous pourrions pousser plus loin ces remarques; mais, tout incomplètes qu'elles sont, elles nous paraissent plus que suffisantes pour justifier ce que dit Kurtz, que « la date originelle de la prophétie de Jacob est gravée dans cette prophétie même, et que de tous les passages du Pentateuque qui ont été contestés, c'est celui-là dont on prouve le plus aisément l'authenticité ». Voy. encore plus bas, dans le commentaire. — Aussi toutes les attaques dont la prophétie de Jacob est l'objet ont-elles leur point de départ dans la négation du surnaturel arbitrairement érigée en principe. Cette prophétie dépasse les limites de la prévision humaine; donc elle n'est pas authentique : tel est le raisonnement de ses adversaires. Nous en avons déjà surabondamment montré la fausseté dans l'opuscule intitulé : *M. E. Renan guerroyant contre le surnaturel*, in-8, Paris, 1863. — L'objection encore répétée par Knobel, qu'une pareille prophétie, exprimée dans un langage poétique si sublime, ne se conçoit pas dans la bouche d'un vieillard mourant, est assez réfutée, même en ne tenant pas compte de l'inspiration, par l'exemple des anciens Arabes. Le poète Lebid, âgé de 157 ans, composait encore un poème en mourant, tant la poésie lui était naturelle! Le poète Hareth avait 135 ans lorsqu'il improvisa sa Moallakah, qui est parvenue jusqu'à nous. Voy. Reiske. *Proleg. ad Thar. Moall.*, p. 30; De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. I., p. 403 et suiv.; Herbelot, *Bibl. or.*, p. 513. — Une autre objection, qu'on ne conçoit pas comment la bénédiction de Jacob aurait pu se transmettre mot à mot avec le seul secours de la mémoire depuis l'époque à laquelle on la suppose prononcée jusqu'à celle de Moïse, trouve aussi une excellente réfutation dans l'histoire de la poésie arabe. L'art de l'écriture ne fut en usage chez les Arabes que peu de temps avant Mahomet. Jusque-là, tous les poèmes, même de plus de cent vers, étaient transmis par la seule tradition orale, et les caractères intrinsèques de ceux qui nous restent attestent la fidélité avec laquelle ils ont été conservés : Voy. De Sacy, *Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. I, p. 306. Ici il s'agit de tout autre chose que d'un simple poème. D'ailleurs l'art d'écrire existait déjà sans nul doute à cette époque, et même depuis longtemps. — Voy. sur l'oracle de Jacob Hengstenberg, *Christol. des A. T.*, t. I, p. 54 et suiv.; Reinke, *Die Weissag. Jokobs*, 1849; Mgr Meignan, *Les Prophéties messianiq.*, p. 357 et suiv.; Keil, *Bibl. Comment.*, t. I, p. 326 et suiv. — A cause de l'importance de ce document et des difficultés qu'il présente, je crois à propos d'en donner ici une traduction de l'hébreu aussi littérale que possible, avec la reproduction exacte du parallélisme, dans lequel consiste le mécanisme ou la forme extérieure de la poésie hébraïque.

Et Jacob appela ses fils et dit: 1
Réunissez-vous, afin que je vous annonce
ce qui vous arrivera à la fin des jours.
Rassemblez-vous et écoutez, fils de Jacob, 2
et écoutez Israël votre père.
Ruben, tu es mon aîné, 3
ma force et les prémices de ma vigueur,
prééminence en dignité et prééminence en puissance.
Tu as bouillonné comme l'eau: que tu ne sois pas prééminent 4
car tu es monté sur le lit de ton père;
alors tu as souillé!... sur ma couche il est monté
Siméon et Lévi sont frères; 5
Instruments de violence sont leurs glaives,
Que dans leur conseil n'entre point mon âme; 6
qu'à leur assemblée ne s'unisse point ma gloire:
car dans leur colère ils ont tué les hommes,
et dans leur passion subnervé les taureaux.
Maudite soit leur colère, parce qu'elle est violente, 7
et leur emportement, parce qu'il est cruel!
je les partagerai dans Jacob,
et je les disperserai dans Israël.
Juda, toi, tes frères te loueront; 8
ta main sera sur la nuque de tes ennemis;
devant toi se prosterneront les fils de ton père.
C'est le petit d'un lion que Juda: 9
de la proie, mon fils, tu es remonté; —
il s'est courbé, il s'est couché comme un lion,
et comme une lionne: qui le fera lever?
Le sceptre ne s'écartera pas de Juda, 10
et le bâton de commandement d'entre ses pieds,
jusqu'à ce que vienne Shiloh,
et à lui l'obéissance des peuples!
Il attache à la vigne son ânon, 11
et au soreq le petit de son ânesse;
il lave dans le vin son vêtement,
et dans le sang des raisins son manteau.
Il a les yeux rouges de vin, 12
et les dents blanches de lait.
Au rivage de la mer Zabulon habitera, 13
et il sera au rivage fréquenté des vaisseaux
et son flanc s'appuiera sur Sidon.
Issachar est un âne robuste, 14
qui se couche entre les claies;
Et il voit que le repos est doux, 15
et que le pays est agréable;
et il incline son épaule sous les fardeaux,
et devient sujet à la corvée.
Dan jugera son peuple, 16
comme une des tribus d'Israël.
Que Dan soit un serpent sur le chemin, 17
un céraste sur le sentier,
qui mord les talons du cheval,
et le cavalier tombe en arrière.
J'attends ton salut, Jehovah! 18
Gad, des troupes le presseront, 19
et lui, il leur pressera le talon.
D'Aser viendra une chose succulente, son pain, 20
et il fournira des mets délicieux aux rois.
Nephthali est une biche lâchée; 21
il fait entendre de belles paroles.
C'est un fils d'arbre fruitier que Joseph, 22
un fils d'arbre fruitier sur une source;
ses rejetons s'avancent sur le mur.
Et ils l'ont harcelé, et ils ont tiré, 23
et ils l'ont attaqué, les gens de trait.
Et ferme est demeuré son arc, 24
et agiles ont été les bras de ses mains:
ce qui leur est venu des mains du Fort de Jacob,
de là — du pasteur, de la Pierre d'Israël!

1. Or Jacob appela ses fils et leur dit : Rassemblez-vous pour que je vous annonce ce qui doit vous arriver dans les derniers jours.

2. Rassemblez-vous et écoutez, fils de Jacob ; écoutez Israël votre père.

3. Ruben, mon premier-né, tu es ma force et le commencement de ma douleur, le premier dans les dons, le plus grand en autorité.

4. Tu t'es répandu comme l'eau,

1. Vocavit autem Jacob filios suos, et ait eis : Congregamini, ut annuntiem quæ ventura sunt vobis in diebus novissimis.

Deut. 33. 6.

2. Congregamini, et audite, filii Jacob, audite Israel patrem vestrum.

3. Ruben primogenitus meus, tu fortitudo mea, et principium doloris mei ; prior in donis, major in imperio.

4. Effusus es sicut aqua, non cres-

Du Dieu de ton père — et qu'il t'aide ! — 25
et avec le Tout-Puissant — et qu'il te bénisse ! —
que sur toi viennent bénédictions des cieux d'en haut,
bénédictions de l'abîme couché en bas,
bénédictions des mamelles et de la vulve !
Les bénédictions de ton père l'emportent sur les bénédictions de mes parents 26
jusqu'à la limite des collines éternelles ;
qu'elles soient sur la tête de Joseph,
et sur le chef du noble entre ses frères !
BENJAMIN est un loup qui ravit ; 27
le matin il dévorera une proie,
et le soir, il partagera des dépouilles.

1. *In diebus novissimis.* אַחֲרִית marque la *fin*, par opposition au *commencement*, Deut. XI, 12 ; Is. XLVI, 10, de sorte que אַחֲרִית הַיָּמִים ne signifie pas l'avenir en général, mais la *fin des jours*, les derniers temps, l'avenir final, et spécialement, dans les prophètes, l'époque du règne du Messie, qui est la consommation des temps, la dernière période de l'œuvre de Dieu dans le monde. Seulement il faut remarquer que cette expression ne se prend pas nécessairement d'une manière absolue, mais qu'elle est relative au point de vue où se place, à l'horizon plus ou moins lointain qu'embrasse celui qui parle, dont il dépend également de lui donner une étendue plus ou moins grande, qui doit se déterminer d'après les circonstances. Ici « la fin des jours » comprend tout l'avenir qui s'écoulera à partir de la prise de possession de la terre promise. Telle est l'explication de Delitzsch, Keil et autres. Dillmann traduit ici : « dans la suite des jours », au temps à venir, mais en reconnaissant que dans les prophéties messianiques il faut entendre par là les derniers temps.

1° Bénédiction, ou plutôt punition de Ruben. ŷŷ. 3 et 4.

3. — ***Fortitudo mea et principium doloris mei.*** On entend ces derniers mots de la douleur qu'éprouva Jacob en apprenant l'outrage que lui avait fait Ruben en souillant sa couche. Mais le véritable sens de ce passage d'après l'hébreu est : « ma force et les prémices de ma vigueur », c'est-à-dire, le premier fils que j'ai eu dans la force de l'âge. — *Prior in donis, major in imperio.* Tu devais être, par la prérogative de la naissance, le plus privilégié dans les dons et le plus grand en autorité. C'est à peu près le sens de l'hébreu, qui l'exprime cependant avec plus de force et de clarté : tu es « prééminence en dignité et prééminence en puissance », c'est-à-dire, par la naissance tu es prééminent, tu l'emportes sur tes frères, sous ce double rapport. A Ruben, en sa qualité de fils aîné, appartenait le premier rang parmi ses frères, l'honneur de l'hégémonie et l'avantage d'une double part dans l'héritage.

4. — *Effusus es sicut aqua.* L'hébreu à la lettre : « bouillonnement comme l'eau », pour : « tu as bouillonné comme l'eau ». C'est une expression figurée, pour marquer le bouillonnement de la passion, qui porta Ruben à commettre sur Bala le crime que Jacob rappelle avec tant d'indignation (ci-dess., XXXV, 22), et pour lequel il le dépouille de ses prérogatives. — *Non crescas.* L'hébreu : « que tu n'aies pas de prééminence ». Comme on l'a déjà vu, la double part fut transportée à Joseph, et c'est à Juda que fut décernée l'hégémonie ; la tribu de Ruben resta sans influence. — *Et maculasti stratum ejus.* D'après l'hébreu : « alors tu as souillé !... sur ma couche il est monté » ! Le père outragé

cas : quia ascendisti cubile patris tui, et maculasti stratum ejus.

Sup. 35. 22. I *Par.* 5. 1.

5. Simeon et Levi fratres; vasa iniquitatis bellantia.

6. In consilium eorum non veniat anima mea, et in cœtu illorum non sit gloria mea; quia in furore suo occiderunt virum, et in voluntate sua suffoderunt murum.

Sup. 34, 25.

7. Maledictus furor eorum, quia pertinax; et indignatio eorum, quia

que tu ne croisses pas, parce que tu es monté sur le lit de ton père et que tu as maculé sa couche.

5. Siméon et Lévi sont frères, instruments guerroyeurs d'iniquité.

6. Que mon âme ne vienne pas dans leurs conseils, et que ma gloire ne soit pas dans leur assemblée, parce que dans leur fureur ils ont tué des hommes, et que dans leur passion ils ont renversé des murs.

7. Maudite soit leur fureur, parce qu'elle est opiniâtre, et leur indigna-

---

s'interrompt lui-même et se détourne avec horreur de ce crime en passant de la seconde à la troisième personne.

2° Bénédiction ou plutôt punition de Siméon et de Lévi. ŷŷ. 5-7.

5. — *Simeon et Levi fratres.* Ils sont frères dans le sens complet du mot, non seulement par le sang, mais encore par les sentiments et la conduite. C'est ce qui a paru dans le massacre des habitants de Sichem et dans le sac de cette ville. De là vient qu'ils reçoivent une sentence commune. — *Vasa iniquitatis bellantia.* D'après l'hébreu : « instruments de violence sont leurs glaives ».

6. — *In consilium eorum non veniat anima mea.* Jacob n'a eu aucune part à la trame perfide et sanguinaire ourdie par eux, et il l'a en horreur. — *Et in cœtu illorum non sit gloria mea.* L'expression : « ma gloire », pour « mon âme », vient de ce que l'âme est la plus noble partie de l'homme, celle qui porte immédiatement empreinte l'image du Créateur. Elle est ici excellemment choisie. — *Occiderunt virum.* Le mot « homme » est pris dans le sens général ou collectif, et équivaut à « les hommes », — *Et in voluntate sua suffoderunt murum.* L'hébreu : « et dans leur passion ils ont subnervé le taureau », les taureaux. Le mot שׁוֹר, selon la manière différente dont il est ponctué, signifie *mur* ou *taureau.* A la guerre, on subnervait les bœufs ou les chevaux de l'ennemi qu'on ne pouvait ou qu'on ne voulait pas emmener, c'est-à-dire qu'on leur coupait les nerfs ou tendons des pieds. Les animaux ainsi estropiés étaient tout à fait hors d'usage et périssaient inévitablement, les tendons coupés ne pouvant être guéris, outre que, les artères étant d'ordinaire atteintes en même temps, ces animaux perdaient tout leur sang. A la vérité, l'historien sacré, dans son récit de cet événement, ci-dess., XXXIV, 25-29, n'a fait mention que de troupeaux enlevés, sans rien dire d'une pareille mutilation ; mais l'un n'exclut pas l'autre, surtout dans cette occasion, où, pour les fils de Jacob, il s'agissait beaucoup moins de butin que de vengeance. Jacob, par contre, ne parle que des troupeaux mutilés, parce que l'aveugle fureur qu'il stigmatise et maudit s'y montre avec plus de force.

7. — *Maledictus furor eorum, quia pertinax,* « violentus »... Ce ne sont pas leurs personnes qui sont frappées de malédiction, mais seulement l'excès de leur colère et la vengeance cruelle à laquelle ils se sont laissé emporter par elle. — *Dividam eos in Jacob...* Siméon et Lévi s'étaient unis pour le crime : en punition, ils seront divisés et dispersés dans le peuple d'Israël. Jacob s'exprime comme si c'était lui-même qui dût mettre à exécution la sentence dont il les frappe. C'est son esprit qui exerce son action dans le lointain des temps, comme celui de saint Paul, I Cor. V, 3, dans le lointain des lieux. Cet oracle s'accomplit lorsque les Israélites prirent possession de la terre de Chanaan. Siméon, qui déjà dans le second dénombrement du peuple sous Moïse était tombé au rang de la plus faible de toutes les tribus, Num. XXVI, 14, et qui, dans la bénédiction de Moïse, Deut. XXXIII, avait été complètement passé sous silence, ne reçut pas en partage de territoire séparé, mais il eut son « héritage au milieu de l'héritage des fils de Juda » (Jos. XIX, 1-9): de sorte qu'il fut réduit à ne former qu'une enclave impuissante de cette tribu. Il paraît même s'être peu à peu confondu avec elle, sauf une partie qui, au temps d'Ezéchias, se trouvant trop à l'étroit, alla chercher hors de la terre promise, dans la montagne de Séhir, de nouvelles demeures et des pâturages pour ses troupeaux (I Para. IV, 39 et seq.). Lévi n'eut pas non plus d'héritage séparé dans la terre de Chanaan, mais seulement un certain nombre de villes dans le territoire de ses frères (Jos. XXI, 1-40).

tion parce qu'elle est dure; je les diviserai dans Jacob et je les disperserai dans Israël.

8. Juda, tes frères te loueront, ta main sera sur la tête de tes ennemis, et les fils de ton père t'adoreront.

9. Juda est un jeune lion. Tu es monté, mon fils, vers la proie; en te reposant, tu t'es couché comme le lion et comme la lionne: qui le réveillera?

10. Le sceptre ne sera point enlevé

dura; dividam eos in Jacob, et dispergam eos in Israel.

Jos. 19. 1. 21. 6.

8. Juda, te laudabunt fratres tui; manus tua in cervicibus inimicorum tuorum; adorabunt te filii patris tui.

9. Catulus leonis Juda; ad prædam, fili mi, ascendisti; requiescens accubuisti ut leo, et quasi leæna, quis suscitabit eum?

1. Par. 5. 2.

10. NON AUFERETUR sceptrum

Toutefois, par suite du choix que Dieu fit de lui pour être la tribu sacerdotale, en récompense du zèle qu'il avait montré pour ses intérêts en tuant les adorateurs du veau d'or, la dispersion que Jacob lui avait annoncée comme un châtiment, perdit, du moins en grande partie, ce caractère, et fut changée en bénédiction pour les autres tribus. Au reste, quoique Jacob eût enlevé à Ruben son droit d'aînesse et maudit la vengeance cruelle de Siméon et de Lévi, il n'ôta néanmoins à aucun d'eux sa part d'héritage dans la terre promise. Coupables, ils furent punis, mais non retranchés du peuple de Dieu, ni exclus de la bénédiction d'Abraham, de sorte que les paroles prononcées sur eux par leur père, bien que sévères, pouvaient encore être considérées comme une bénédiction (ci-apr., ỳ. 28).

3° Bénédiction de Juda, ỳỳ. 10-12.

8. — *Juda, te laudabunt fratres tui.* Juda, le quatrième fils de Jacob, reçoit le premier une bénédiction abondante et sans mélange, celle d'une dignité et d'une puissance impérissables. Ces mots: « tes frères te loueront », renferment une allusion au nom de Juda, qui vient de יָדָה, YADAH, *louer*. Cfr ci-dess., XXIX, 35. Juda s'était déjà montré comme un caractère noble et fort, principalement dans la manière dont il avait répondu de Benjamin à son père et s'était offert à Joseph comme esclave à sa place (ci-dess., XLIII, 9 et suiv.). Dans cette force et cette générosité couvait le germe du futur développement et de la puissance de sa tribu. — *Manus tua in cervicibus inimicorum tuorum.* Juda mettra ses ennemis en fuite, les saisira par la nuque et les abattra. C'est pour cela que ses frères lui rendront hommage: ses frères, dis-je, nom sous lequel sont compris non seulement les *fils de sa mère*, suivant l'expression ordinaire, c'est-à-dire les tribus descendantes de Lia, mais les *fils de son père* en général, c'est-à-dire toutes les tribus d'Israël. C'est ce qui s'est particulièrement accompli, quoique d'une manière encore imparfaite, sous David, après sa victoire sur Goliath d'abord, et surtout lorsqu'il fut reconnu roi de toute la nation. Voy. I Reg. XVIII, 6 et seq.; II Reg. V, 1 et seq.

9. — *Catulus leonis Juda:..* Jacob compare d'abord Judas à un lionceau qui n'a pas encore toute sa force; puis aussitôt, s'élevant à la contemplation de cette tribu dans la plénitude de sa grandeur, il la dépeint comme un lion qui *remonte de la proie*, c'est-à-dire qui, après avoir ravi une proie dans la plaine, se retire sur les montagnes où il a sa demeure, et là se couche majestueusement, sans que personne ose l'approcher et troubler son repos. Pour renforcer encore la pensée, à l'image du lion est encore ajoutée celle de la lionne, qui se montre particulièrement terrible en défendant ses petits. Les parfaits: « tu es remonté », etc., sont prophétiques. « Ce passage, dit Knobel, a sûrement en vue quelque chose de plus que la marche de Juda dans le désert et ses combats du temps des juges à la tête de ses frères; il indique clairement la position qu'obtint cette tribu sous un roi guerrier et victorieux qui était sorti de son sein, sous David ». La justesse de cette observation est mise hors de doute par le verset suivant, où ce qui est dit ici d'une manière figurée est développé en termes propres.

10. — *Non auferetur sceptrum de Juda...* Le « sceptre » est l'insigne de l'autorité royale: c'était, dans sa forme la plus ancienne, un long bâton que les rois tenaient en main lorsqu'ils parlaient en public, comme on le voit dans Homère, *Iliad.* II, 46, 101, et aill., et que, lorsqu'ils étaient assis sur le trône, ils plaçaient entre leurs pieds en l'appuyant contre eux, comme est représenté le roi de Perse dans les ruines de Persépolis. Nous prenons avec Knobel, Dillmann, Keil, Delitzsch, מְחֹקֵק, qui est rendu dans la Vulgate

de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.

Matth. 2. 6. Joan. 1. 45.

à Judas, ni le commandement à sa race, jusqu'à ce que vienne celui qui doit être envoyé, et celui-là sera l'attente des nations.

---

par *dux* et qu'on traduit ordinairement par *législateur*, dans le sens de *bâton de commandement* (proprement, *ce qui commande*), qu'il a encore ailleurs, par exemple, Num. XXI, 18, et que réclament ici le parallélisme et ces mots : « d'entre ses pieds », qui ne peuvent guère être pris comme signifiant *de sa race*, ou, comme s'exprime la Vulgate, *de femore ejus*. Juda — telle est la pensée — aura le commandement, sera revêtu de l'autorité souveraine, *donec veniat qui mittendus est*, ou plutôt, d'après le texte hébreu, « jusqu'à ce que vienne SHILOH », en qui il verra cette autorité s'étendre encore aux autres peuples, de sorte que l'arrivée de *Shiloh* marquera, non pas la fin, mais une nouvelle et plus brillante phase de sa suprématie. Par où l'on voit que *jusqu'à ce que* indique ici, comme dans divers autres endroits des saintes Ecritures, un terme à atteindre, non mais un terme qui ne doive pas être dépassé. — Mais la détermination précise du sens de ce passage dépend de l'explication du mot שִׁילֹה SHILOH. Tous les anciens interprètes, quoique avec diverses nuances dans la signification accessoire qu'ils lui donnent, s'accordent à l'entendre du Messie. Je n'entrerai pas ici dans les détails, ce qui me mènerait trop loin et n'est pas nécessaire; qu'il me suffise de remarquer que la manière dont le rend la Vulgate : *Qui mittendus est*, le supposerait dérivé de שָׁלַח, *envoyer*, ce qui ne s'appuie sur aucune autorité. Il est généralement reconnu aujourd'hui que sa racine est שָׁלָה, *être tranquille, paisible*, Quelques-uns le traduisent par *tranquillité* ou *lieu de repos;* mais, comme le montrent Keil et Delitzsch, ils sont réfutés par les lois de la formation des noms hébreux qui ne permettent pas de le prendre pour un substantif commun. שִׁילֹה, en effet, n'est pas formé d'une manière analogue à קִיטוֹר, *fumée*, de קָטַר, mais doit être ramené à שִׁילוֹן, comme le prouvent le dérivé שִׁילֹנִי, I (Vulg. III) Reg. XI, 29; le fait que Josèphe, à côté de Σιλώ, écrit aussi Σιλοῦν, et le nom de *Seiloun* que portent encore aujourd'hui les ruines de *Shiloh* (*Siloh*) : il rentre par conséquent dans la classe des noms formés par la terminaison וֹן, qui permettent de retrancher la liquide ן et de remplacer ו par ה. Or ce changement de וֹן en ה n'a lieu que dans les noms propres, tels que שְׁלֹמֹה, pour שְׁלֹמוֹן, etc. Aussi שִׁילֹה, SHILOH, ne se rencontre-t-il nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament que comme nom propre, celui d'une ville de la tribu d'Ephraïm qui fut la demeure du tabernacle depuis la conquête de la terre de Chanaan jusqu'au temps d'Héli et peut-être jusqu'aux premières années du règne de Saül. C'est de cette ville que quelques rabbins et la plupart des rationalistes, Delitzsch lui-même, entendent le *Shiloh* de ce verset. Mais la traduction : « jusqu'à ce qu'il (Juda) vienne à Shiloh », comme lieu de repos pour Israël après son arrivée dans la terre promise, outre qu'elle donne, selon l'observation de Rosenmüller, un sens bien maigre, « languissant et presque froid », est tout à fait incompatible avec le caractère prophétique de la bénédiction de Jacob. Quand donc Juda est-il venu dans cette ville de manière que son arrivée ait pu être considérée comme l'accomplissement de ces paroles? Nous lisons, il est vrai, dans Josué, XVIII, 1, qu'après la conquête de la terre promise, et lorsque le partage en était déjà commencé entre les tribus, le peuple se rassembla à Shiloh et y dressa le tabernacle, après quoi le partage y fut repris et terminé. Mais si cet événement a de l'importance comme étant le point qui relie deux grandes périodes de l'histoire du peuple de Dieu, comme inaugurant une nouvelle ère dans son existence, il ne renferme rien qui regarde plus particulièrement Juda que toute autre tribu : pourquoi donc, à ce propos, n'aurait-il été fait mention que de lui? Il faudrait par conséquent plutôt traduire avec Tuch et autres : « jusqu'à ce qu'on vienne à Shiloh ». Mais échappera-t-on par là à toutes les difficultés? Où nous montrera-t-on, avant l'arrivée des Israélites à Shiloh, Juda en possession du sceptre, exerçant sur les autres tribus l'autorité qui lui a été promise? Quoiqu'il eût la première place dans le camp et qu'il formât l'avant-garde de l'armée, en était-il moins, dans le désert, sous le *sceptre*, le commandement de Moïse, Lévite, et pendant la conquête et au partage du pays de Chanaan, sous celui de Josué, Ephraïmite ? Il y a plus : même après qu'Israël fut venu à Shiloh, et aussi longtemps que la maison de Dieu y demeura, Juda n'obtint pas l'empire sur les autres tribus, bien moins encore sur d'autres peuples. C'est seulement après que

la demeure de Shiloh eut été rejetée, après que cette ville eut cessé d'être le centre spirituel des tribus, que, par le choix que Dieu fit de David pour régner sur son peuple, le sceptre passa à la tribu de Juda pour n'en plus sortir. — Il est vrai que, comme nous en avons déjà fait l'observation, dans les autres endroits où il se rencontre, Shiloh est toujours un nom de ville. Mais, comme plusieurs noms de villes sont en même temps des noms de personnes, tels que Hénoch, Gen. IV, 17; Sichem, *Ibid.*, XXXIV, 2, etc., rien n'empêche que Shiloh ne puisse être aussi l'un et l'autre; et puisque le contexte ne permet pas de le prendre ici dans le premier sens, force est d'admettre le second. C'est d'ailleurs celui dans lequel l'entendent de concert la Synagogue et l'Église, qui tiennent pour certain que, sous le nom de *Shiloh*, quoique diversement interprété, c'est le Messie que le saint patriarche a désigné. D'après sa racine, il signifie *Pacifique*, nom qui convient parfaitement à celui qu'Isaïe, IX, 6, appelle « prince de paix », comme aimant la paix et venant pour la rétablir entre Dieu et les hommes, si bien que l'annonce de sa naissance devait être en même temps, dans la bouche des anges, l'annonce de la « paix sur la terre », Luc, II, 14. Ainsi, dans cette explication, et dans cette explication seule, tout se concilie, et l'oracle se vérifie de la manière la plus complète. — Jacob ajoute, selon le véritable sens du texte hébreu, « et à lui », à Shiloh, « l'obéissance des peuples », les peuples lui obéiront. L'expression du texte marque l'obéissance d'un fils, une obéissance volontaire. Les *peuples* ne peuvent désigner les autres tribus d'Israël, puisque Juda tient déjà le sceptre sur elles avant l'arrivée de Shiloh, mais seulement les peuples en général. Ils obéiront volontairement à Shiloh, parce que, comme Pacifique, il leur apporte le repos et la paix; ce n'est pas par la force des armes, mais par la persuasion, qu'il établira sa domination sur eux. — Ainsi, en résumé, Juda portera son sceptre victorieux jusqu'à ce que, dans la personne de Shiloh ou du Messie, il reçoive les hommages spontanés des peuples et que son empire sur les tribus se transforme en un empire paisible sur le monde entier. A la vérité, il n'est pas dit expressément que Shiloh descendra de Juda; mais cela résulte assez clairement du contexte, n'étant pas croyable que celui qui est dépeint comme un lion invincible, voie jamais son pouvoir cesser ou passer à une autre tribu : tout indique plutôt que ce pouvoir recevra dans Shiloh son dernier développement et sa consommation. — Au reste, il faut remarquer qu'en annonçant que le sceptre ne sortira point de Juda jusqu'à ce que vienne Shiloh, la prophétie de Jacob n'en exclut nullement la disparition temporaire, de même qu'en promettant à David que son trône serait ferme à jamais, ce qui, à le bien prendre, n'est qu'un développement ultérieur de l'oracle du patriarche mourant, Dieu n'a pas voulu dire qu'il ne pourrait pas être ébranlé momentanément, mais seulement, ainsi qu'il l'explique lui-même, que, tout en punissant ceux de ses descendants qui lui seraient infidèles, il ne rejetterait pas sa dynastie, comme il avait rejeté celle de Saül, et ne laisserait pas d'accomplir exactement les promesses qu'il lui faisait. Voy. II Reg. VII, 8 et seq. Et en général, les prédictions et les promesses divines s'exécutent de telle sorte que d'un côté elles n'excluent pas les châtiments mérités par ceux qui en ont été l'objet, et de l'autre ces châtiments ne les empêchent pas néanmoins d'arriver infailliblement à leur complète réalisation. C'est ainsi que la royauté de Juda et de David s'est relevée d'un état de ruine apparente, pour revêtir, en se transformant, un éclat désormais inaltérable dans Jésus-Christ, qui, comme le vrai « lion de la tribu de Juda » (Apoc. V, 5), dompte tous ses ennemis, et, comme le « prince de paix », règne éternellement. Dans le temps même où cette royauté était renversée de fait, elle n'avait pas cessé d'être reconnue comme appartenant toujours de droit à la famille de David, qui devait en reprendre possession dans la personne du Messie. — On voit par là que l'état d'abaissement extérieur où était réduit Juda au temps de la venue de Jésus-Christ ne préjudicie en rien au parfait accomplissement de notre prophétie; il formait, au contraire, la transition la plus convenable à la royauté spirituelle qui, dans le Messie, devait prendre la place du sceptre temporel. Combien les Juifs n'auraient-ils pas eu plus de difficulté encore à comprendre que la *royauté* du fils de David et de Juda *n'était pas de ce monde,* s'ils l'avaient vu naître sur le trône de ses ancêtres! Mais concevrait-on qu'il fût né dans une étable, si le trône eût encore été occupé par sa famille? concevrait-on, en général, sa vie et sa mort telles que l'Évangile les raconte, cette vie et cette mort qui sont le chef-d'œuvre des conseils divins, ce qu'une sagesse infinie a pu inventer de plus merveilleux pour le salut du monde? Aussi Ézéchiel, en prédisant le renversement de la royauté davidique, avait-il déjà annoncé qu'elle ne se relèverait de sa chute qu'à l'arrivée de celui à qui appartenait le droit, et à qui le Seigneur le donnerait, c'est-à-dire du Messie (ch. XXI, 32, dans l'hébr.). — Il est à peine besoin de remarquer, d'un autre

11. Ligans ad vineam pullum suum, et ad vitem, o fili mi! asinam suam. Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvæ pallium suum.

12. Pulchriores sunt oculi ejus vino, et dentes ejus lacte candidiores.

13. Zabulon in littore maris habita-

11. O mon fils, attachant à la vigne son poulain, et au cep son ânesse! Il lavera dans le vin sa robe, et dans le sang de la vigne son manteau.

12. Ses yeux sont plus beaux que le vin, et ses dents plus blanches que le lait.

13. Zabulon habitera sur le rivage

---

côté, que si le Messie n'était pas encore venu, comme le croient les Juifs, le sceptre serait depuis de longs siècles sorti de Juda, sans qu'il en restât le moindre vestige, de sorte qu'il n'y aurait plus aucun moyen de sauver la vérité de l'oracle de Jacob. — Il est bon de rapprocher de cet oracle celui de l'ange Gabriel envoyé de Dieu à une fille de David, la vierge Marie, pour lui annoncer le prochain accomplissement. « Voici, lui dit-il, que tu concevras dans ton sein et tu enfanteras un fils, et tu appelleras son nom Jésus. Il sera grand, et sera appelé fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père, et il régnera sur la maison de Jacob à jamais, et son règne n'aura pas de fin » (Luc. I, 31 et seq.). On remarquera que, conformément à l'explication que nous avons donnée, l'ange Gabriel ne suppose nullement qu'à la venue du Messie le sceptre doive sortir de Juda, ou, ce qui revient au même, que le trône de David doive être aboli et disparaître, puisqu'il dit expressément que Dieu donnera ce trône au Messie, qui l'occupera à jamais comme roi de la maison de Jacob. Ce n'est, du reste, que l'accomplissement de la promesse particulière faite à David de la part de Dieu par le prophète Nathan en ces termes : « Et stable sera ta maison et la royauté jusqu'à jamais devant ta face; ton trône sera ferme jusqu'à jamais » (II Reg. VII, 16). — On peut voir, sur cette prophétie de Jacob, Hengstenberg, *Christol. des A. T.*, t. I, p. 54 et suiv. (2e éd.); Reinke, *die Weissag. Iakobs von dem Zukünft. glückl. Loos d. Stamm. Iuda*, etc., Münst. 1849; Mgr Meignan, *les Prophéties messianiq. de l'Anc. Test.*, *Prophét. du Pentat.*, p. 357 et suiv.; Keil et Délitzsch, dans leurs commentaires sur la Genèse.

11. — *Ligans ad vineam pullum suum.* Dans ce verset et le suivant, Jacob complète la bénédiction de Juda par l'annonce de l'étonnante fertilité de sa part d'héritage dans la terre promise. Les vignes y seront en telle quantité que l'on fera peu de cas même des plus excellentes, comme est le *soreq* (que la Vulgate rend par *vitis*), au point qu'on y attachera son âne, comme on ferait à une haie ou à un arbuste ordinaire; et elles produiront tant de vin, qu'on pourra s'en servir en guise d'eau pour laver les habits, אֹסְרִי est la forme archaïque pour אֹסֵר, *attachant* de même que dans Isaïe, XXII, 16; Mich. VII, 14, et aill. Le sujet est Juda, et non Shiloh.

12. — *Pulchriores sunt oculi ejus vino...* D'après l'hébreu : « Il a les yeux rouges de vin, et les dents blanches de lait », par l'effet de l'extrême abondance de l'un et de l'autre. C'est dans le territoire de Juda que se trouvaient les vignes d'Hébron et d'Engaddi, qui donnaient le meilleur vin de Chanaan (Num. XIII, 23; II Paral. XXVI, 10; *Cant. cantic.* I. 13); il renfermait aussi d'excellents pâturages dans le désert, près de Thécua et du Carmel au sud d'Hébron (I Reg. XXV, 2; Am. I, 2; II Paral. XXVI, 10).

4° Bénédiction de Zabulon, ℣. 13.

13. — *Zabulon in littore maris habitabit...* Il y a ici une allusion au nom de Zabulon, qui signifie *habitation*, Le but de Jacob n'est pas tant de marquer à cette tribu la place qu'elle occupera dans la terre de Chanaan, que de signaler les avantages qu'elle recueillera de sa situation « au rivage des mers », « au rivage » où « les vaisseaux » viennent apporter les trésors des pays lointains, et dans le voisinage de la riche et commerçante Sidon. Cela paraîtra clairement, si l'on rapproche de ces paroles la bénédiction de Moïse, où il est dit de Zabulon et d'Issachar :

Ils suceront l'abondance des mers,
et les trésors cachés du sable.

Comme Zabulon s'étendait entre deux mers, la Méditerranée et la mer de Galilée, bien qu'il ne les touchât pas immédiatement, on ne voit pas pourquoi dans l'hébreu יַמִּים, *mers*, quoique au pluriel, ne désignerait que la grande mer ou Méditerranée, comme cela a lieu. Jud. V, 18. « Sidon », comme l'ancienne capitale de la Phénicie, désigne le pays tout entier. Autant qu'il est possible de déterminer le territoire de Zabulon d'après Jos. XIX, 10-16, il ne confinait pas plus immédiatement à la Phénicie qu'à la Méditerranée et à la mer de Galilée; mais il

de la mer et sur la station des navires, atteignant jusqu'à Sidon.

14. Issachar est un âne fort, couché entre les frontières.

15. Il a vu que le repos était bon et que la terre était très bonne, et il a baissé son épaule pour porter, et il s'est assujetti aux tributs.

16. Dan jugera son peuple comme toute autre tribu en Israël.

17. Que Dan soit un serpent dans le chemin, un céraste dans le sentier, mordant les sabots du cheval, pour que celui qui le monte tombe en arrière.

bit, st in statione navium pertingens usque ad Sidonem.

14. Issachar, asinus fortis accubans inter terminos.

15. Vidit requiem quod esset bona; et terram quod optima, et supposuit humerum suum ad portandum, factusque est tributus serviens.

16. Dan judicabit populum suum sicut et alia tribus in Israel.

17. Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita, mordens ungulas equi, ut cadat ascensor ejus retro.

était assez rapproché de ce pays aussi bien que des deux mers pour jouir des avantages attachés à leur voisinage, et par conséquent pour vérifier la prédiction de Jacob. Au reste, ce défaut de complète exactitude topographique montre assez que cet oracle, loin d'être une prophétie faite après coup, est antérieure à Josué, et il forme ainsi un témoignage décisif en faveur de cet authenticité.

5° Bénédiction d'Issachar, ẏẏ. 14 et 15.

14. — *Issachar asinus fortis*. La comparaison d'Issachar avec un « âne robuste », proprement, « ossu », particulièrement propre à porter des fardeaux, indique que cette tribu se contentera de biens matériels, se livrera aux travaux des champs, sans aspirer à la puissance politique, préférant le repos à la domination, et même aux combats nécessaires pour maintenir son indépendance; ce qu'exprime plus clairement le verset suivant. — *Accubans inter terminos*. D'après l'hébreu : « se couchant », ou qui se couche entre les claies », dans le parc.

15. — *Et terram, quod optima* « jucunda ». Issachar eut en partage les riches campagnes de la Basse-Galilée, avec la belle et fertile plaine de Jezraël. — *Factusque est tributis serviens*. Plus exactement, d'après l'hébreu : « et devient sujet à la corvée », c'est-à-dire à cette espèce de tribut qui consiste dans le travail. Il faut néanmoins remarquer qu'au temps des juges Issachar s'acquit, avec Zabulon, la renommée d'une valeur héroïque (Jud. v, 14, 15, 18).

6° Bénédiction de Dan. ẏẏ. 16 et 17.

16. — Après les fils de Lia viennent ceux des deux servantes, rangés, non d'après leurs mères ou d'après leur âge, mais d'après leur caractère et celui de la bénédiction qui leur est donnée, de sorte que les deux tribus guerrières de Dan et de Gad ont les premières places. *Dan judicabit populum suum*... Quoique fils d'une servante, Dan ne se montrera pas inférieur aux autres tribus d'Israël, mais il vérifiera la signification de son nom (*Dan*, de דִּין, *juger*), et *jugera*, gouvernera *son peuple*, c'est-à-dire, selon les uns, sa propre tribu; selon les autres, le peuple d'Israël, à l'égal d'une des autres tribus. D'après le sentiment très fondé des Hébreux, de saint Jérôme et de beaucoup d'autres interprètes, ces paroles ont particulièrement trait à Samson qui était Danite et fut un des juges d'Israël.

17. — *Fiat Dan coluber in via, cerastes in semita*... Le *céraste*, espèce de serpent très venimeux, qui vit en Egypte et en Palestine, et qui doit son nom, en grec, aux cornes ou antennes qu'il a sur la tête, est particulièrement rusé. Il se place en embuscade dans les trous ou les ornières, où il est d'autant plus facile de ne pas l'apercevoir qu'il est à peu près de la couleur du terrain, et de là attaque à l'improviste le passant; ou bien il se cache dans le sable, ne laissant sortir que ses antennes, qu'il remue afin d'attirer les oiseaux. A l'instant où ceux-ci, les prenant pour des vers, se jettent dessus pour en faire leur pâture, le céraste les saisit et les dévore. Qu'un homme à cheval s'en approche de trop près, il se roule subitement autour d'un des pieds antérieurs du cheval et le mord. De douleur, le cheval se cabre et renverse le cavalier, qui devient ainsi la proie d'un petit serpent dont sans cela il n'aurait rien à craindre. Ce caractère, qui joint à la force la finesse et la ruse, et au besoin supplée par la ruse à la force, paraît déjà dans l'expédition des Danites contre Laïs, Jud. xviii; mais c'est

18. SALUTARE tuum expectabo, Domine.

19. Gad, accinctus præliabitur ante eum ; et ipse accingetur retrorsum.

20. Aser, pinguis panis ejus, et præbebit delicias regibus.

21. Nephthali, cervus emissus, et dans eloquia pulchritudinis.

18. J'attendrai votre Salut, Seigneur!

19. Gad, ceint de ses armes, combattra devant lui, et il combattra, ceint de ses armes, en arrière.

20. Le pain d'Aser sera excellent, et il fera les délices des rois.

21. Nephthali sera un cerf courant librement, et il prononcera de magnifiques discours.

surtout dans Samson qu'il trouve sa plus éclatante personnification.

7° Jacob interrompt ses bénédictions par une invocation du secours de Dieu. ℣. 18.

18. — *Salutare tuum exspectabo, Domine.* Des choses terrestres et transitoires, le saint patriarche mourant tourne maintenant ses regards vers des espérances plus hautes, vers des biens permanents. « Le sens, dit Delitzsch, ne peut être développé d'une manière plus belle qu'il ne l'a été dans les Targum de Jérusalem et de Jonathan : « Cependant ce n'est pas le salut de Gédéon, « fils de Joas, qu'attend mon âme, car il est « temporel ; ni le salut de Samson, fils de « Manué, car il est passager; mais le salut « du Messie, fils de David, que tu as promis « par ta parole d'apporter à ton peuple, les « enfants d'Israël : c'est ce salut qu'attend « mon âme ». A quoi le Targum de Jonathan ajoute encore : « Car ton salut, Jéhovah, « est un salut éternel ». C'est rapetisser le sens que de le borner, comme font les rationalistes, à une demande de secours dans les guerres contre les Philistins et autres ennemis du peuple de Dieu.

8° Bénédiction de Gad. ℣. 19.

19. — *Gad accinctus præliabitur ante eum*, scil. Israëlem, « de quo præcessit in præcedenti benedictione, ℣. 16... Tribus Gad... *accincta* erit, armata et bellicosa, idque patebit, tum alias, ut liquet I Paralip. v, 18 et 19, tum quando ipsa armata Israelem, puta reliquas tribus, quasi dux præibit, easque per Jordanem ducet in Chananæam. *Ipsa* deinde *accingetur retrorsum* quando fratribus, puta aliis tribubus, in sua sorte rite collocatis eaque quiete fruentibus, ipsa post decimum quartum annum sui ducatus et bellorum pro fratribus gestorum, accincta rursum et spoliis onusta, gloriose domum in suam sortem trans Jordanem redibit. Vide historiam in libro Josue, cap. XXII. Ita Chaldæus, S. Hieronymus et Procopius ». Cornel. a Lap. D'autres expliquent autrement ces paroles fort obscures de la Vulgate. Mais le sens de l'hébreu est : « Gad, des troupes ennemies « le presseront ; et lui, il leur pressera le talon » : il leur résistera avec vigueur, les mettra en déroute et les poursuivra vivement. Jacob fait allusion au nom de גד GAD par une triple altération : גדוד GEDOUD, *troupe qui presse* ; יגודנו, YEGOUDENNOU, *le pressera*, et יגד YAGUD, *pressera.* Divers faits témoignent que les Gadites savaient au besoin déployer la valeur qui leur est ici promise. Voy. Jud. x, 8, 17 ; XI, 4 et seq. ; XII ; I Paral. v, 18 et seq. ; XII, 8-15. Keil ne pense pas cependant que les paroles de Jacob aient de rapport spécial à des faits historiques particuliers. La tribu de Gad, qui habita au delà du Jourdain, eut beaucoup à souffrir des Ammonites, dont la moitié du territoire avait été occupée par elle (Jos. XIII, 24-28), et en général des tribus pillardes du désert ; mais il sut repousser victorieusement leurs attaques.

9° Bénédiction d'Aser. ℣. 20.

20. — *Aser, pinguis panis ejus...* Le territoire d'Aser sera très fertile, et donnera des produits si excellents qu'ils seront dignes de paraître sur la table des rois. Aser eut en partage la plaine basse du Carmel, près de la Méditerranée, jusqu'au territoire de Tyr, c'est-à-dire, une des plus fertiles contrées de Chanaan, riche en blé et en huile, et qui sans doute contribuait à en fournir non seulement les rois d'Israël, mais encore, et pour une large part, vu sa position géographique, ceux de Tyr. Voy. III Reg. v, 11.

10° Bénédiction de Nephthali. ℣. 21.

21. — *Nephthali, cervus emissus*, « une biche lâchée » mise en liberté... La biche et la gazelle sont l'image des guerriers agiles, II Reg. II, 18 ; I Paral. XII, 8, et al. Le sens et le rapport de ces paroles n'est pas sans obscurité pour nous, parce que nous ne savons autre chose de Nephthali sinon que cette tribu remporta avec celle de Zabulon

22. Joseph est un fils grandissant, un fils grandissant et d'un bel aspect; les jeunes filles ont couru sur la muraille.

23. Mais ils l'ont exaspéré, ils l'ont querellé, ils lui ont porté envie, ceux qui sont armés de dards.

24. Son arc est demeuré dans sa force; les chaînes de ses bras et de ses mains ont été rompues par les mains du Dieu puissant de Jacob; il en est sorti pasteur, pierre d'Israël.

25. Le Dieu de ton père sera ton aide, et le Tout-Puissant te bénira des

22. Filius accrescens Joseph, filiu accrescens et decorus aspectu; filiæ discurrerunt super murum.

I. Par. 5, 1.

23. Sed exasperaverunt eum, et jurgati sunt, inviderunlque illi habentes jacula.

24. Sedit in forti arcus ejus, et dissoluta sunt vincula brachiorum et manuum illius per manus potentis Jacob: inde pastor egressus est, lapis Israël.

25. Deus patris tui erit adjutor tuus, et omnipotens benedicet tibi benedic-

sous Barac, une grande victoire sur Jabin, roi de Chanaan, qui a été célébrée par la prophétesse Débora dans un admirable cantique, auquel on peut croire que le second membre de ce verset fait particulièrement allusion, comme le premier à cette victoire même. Voy. Jud. IV et V.

11° Bénédiction de Joseph. ℣℣. 22-26.

22. — *Filius accrescens*, fructificans, fecundus, *Joseph*... En arrivant à son cher Joseph, Jacob sent son cœur déborder d'amour et de reconnaissance, de manière qu'il répand sur sa tête, en des termes et des images d'une énergie extraordinaire, la plus grande abondance possible de bénédictions. Il le compare d'abord, d'après l'explication que les meilleurs interprètes modernes donnent du texte, à un *fils*, c'est-à-dire, à un rejeton *d'arbre fruitier*, à un jeune arbre fécond, tel qu'un olivier ou une vigne, qui, planté près d'une source dans un jardin, prospère de telle sorte que ses *filles*, c'est-à-dire, ses branches, « s'avancent sur le mur », s'élancent, belles et vigoureuses, jusque par dessus le mur voisin : ce qui marque le grand développement auquel Joseph est destiné. Les deux tribus issues de lui, établies sur les deux rives du Jourdain, devinrent en effet si florissantes et si nombreuses, que le territoire finit par être trop étroit pour elles, et qu'elles surpassèrent toutes les autres en prospérité. פרת est pour פריה, avec la terminaison archaïque ת, comme זמרת, Exod. XV, 2. Voy. Ewald, *Lehrb.*, § 173 *d*. Cette expression semble avoir été choisie par allusion au nom d'Ephraïm. צעדה, *s'avance*, au singulier avec un sujet pluriel, est pris distributivement : chacune s'avance. La fin de ce verset dans la Vulgate : *filiæ discurrerunt super murum*, est expliquée dans ce sens que les filles de l'Egypte s'empressaient d'aller sur les murs des maisons et des villes pour voir Joseph, « tam formosum juvenem cultu regio insignem, quasi patriæ mundique salvatorem » (Cornel a Lap.).

23 et 24. — *Sed exasperaverunt eum*... D'après l'hébreu :

Et ils l'ont harcelé, et ils ont tiré,
et ils l'ont attaqué, les gens de trait
Et ferme est demeuré son arc,
et agiles ont été les bras de ses mains,
ce qui lui est venu des mains du Fort de Jacob,
de là, du Pasteur, de la Pierre d'Israël !

Passant maintenant de la comparaison d'un jeune arbre fruitier à une image guerrière, Jacob dépeint la valeur et les heureux succès de la tribu de Joseph dans ses combats contre tous ses ennemis, représentant prophétiquement l'avenir comme déjà arrivé. Il ne s'agit pas ici, en effet, des aventures personnelles de Joseph, quoique la Vulgate semble devoir s'entendre dans ce sens, mais des luttes qu'auront à soutenir ses descendants, particulièrement contre les fameux archers syriens et arabes, et dont, par la protection du *Fort de Jacob*, du *Pasteur* (ci-dess., XLVIII 15), de la *Pierre* ou du Rocher *d'Israël*, ils sortiront triomphants. « Agiles » pour tendre l'arc et lancer les traits avec rapidité « ont été les bras de ses mains », les bras sans l'aide desquels les mains ne pourraient ni bander l'arc ni diriger les traits. « De là », du ciel.

25. — *Deus patris tui erit adjutor tuus*... A la lettre d'après l'hébreu : « Du Dieu de ton père, et avec le Tout-Puissant », par sa faveur, qu'il te vienne « bénédictions des cieux d'en haut », etc. Les deux membres de phrase, : « et qu'il t'aide ! et qu'il te bénisse » ! sont des parenthèses. Jacob souhaite que la pluie et la rosée du ciel, les sources et les ruisseaux qui jaillissent de l'abîme ou des réservoirs souterrains, répan

tionibus cœli desuper, benedictionibus abyssi jacentis deorsum, benedictionibus uberum et vulvæ.

26. Benedictiones patris tui confortatæ sunt benedictionibus patrum ejus, donec veniret desiderium collium æternorum : fiant in capite Joseph, et in vertice Nazaræi inter fratres suos.

27. Benjamin lupus rapax, mane comedet prædam, et vespere dividet spolia.

28. Omnes hi in tribubus Israel duodecim : hæc locutus est eis pater suus, benedixitque singulis benedictionibus propriis.

29. Et præcepit eis, dicens : Ego congregor ad populum meum ; sepeli-

bénédictions du ciel d'en haut, des bénédictions de l'abîme étendu en bas, des bénédictions des mamelles et des entrailles.

26. Les bénédictions de ton père surpassent les bénédictions de ses pères, jusqu'à ce que vienne le Désiré des collines éternelles. Qu'elles descendent sur la tête de Joseph, et sur la tête du Nazaréen entre ses frères.

27. Benjamin est un loup ravisseur ; le matin il dévorera une proie, et le soir il partagera des dépouilles.

28. Ce sont tous les chefs des douze tribus d'Israël ; c'est ainsi que leur parla leur père et qu'il les bénit chacun d'une bénédiction particulière.

29. Et il leur donna cet ordre : Je vais me réunir à mon peuple ; enseve-

dent leurs eaux fécondantes sur le territoire de Joseph, de manière que les hommes et les bestiaux, y trouvant en abondance tout ce qui est nécessaire à la vie, s'y multiplient sans mesure, que toutes les mamelles soient gonflées de lait et tout sein fécond. Les tribus d'Ephraïm et de Manassé obtinrent en effet pour leur part d'héritage un pays extrêmement fertile.

25. — *Benedictiones patris tui...* Jacob veut dire que les bénédictions qu'il appelle sur Joseph surpassent celles qu'il a lui-même reçues de ses parents autant que les plus hauts sommets des collines éternelles, c'est-à-dire, dont l'origine se perd dans la nuit des premiers temps du monde, s'élèvent au-dessus du sol. תאוה ne signifie pas ici « désir », de אוה, *désirer*, comme le rend la Vulgate, mais *limite*, de תאה (Num. XXXIV, 7 et seq.), équivalant à תוה (I Sam. XXI, 14; Ezech. IX, 4), *marquer*, *mesurer*, *limiter*, comme l'ont déjà expliqué la plupart des rabbins. On explique ainsi la Vulgate : *donec veniret*, donec veniat, *desiderium collium æternorum*, « puta Christus, qui omnium benedictionum et promissionum ultima est et maxima, omniumque clausula, quem proinde omnes homines, imo omnes creaturæ irrationales, puta terra, mare, colles et montes, a sui initio, quasi hominum redemptorem et totius universi reparatorem et reformatorem, avidissime expectant, et affectu, non rationali nec sensitivo, sed naturali intime desiderant. Est prosopopœia similis illi qua Apostolus, Rom. VIII, 22, ait omnem creaturam ingemiscere et parturire, donec per Christum liberetur a servitute corruptionis et transferatur in libertatem gloriæ filiorum Dei. Sensus ergo est : Mea hæc benedictio, o Joseph, major est benedictione patrum, durabitque usque ad Christum, qui maximam tibi totique mundo benedictionem afferet » (Corn. a Lap.). — *Nazaræi*, נזיר, « du noble », proprement : « du séparé », de celui qui se distingue, tant par son mérite personnel que par sa dignité et sa puissance, « entre ses frères ».

12°. Bénédiction de Benjamin. ℣. 27.

27. — *Benjamin lupus rapax*, « discerpens ». Le caractère guerrier que Jacob attribue à Benjamin paraît assez dans la lutte que cette tribu soutint seule contre toutes les autres à l'occasion du crime commis par les Gabaonites (Jud. XX), ainsi que dans plusieurs autres circonstances. Non seulement elle fournissait des frondeurs et des archers distingués, mais c'est d'elle que sont sortis le juge Aod (Jud. III, 15 et seq.) et le belliqueux Saül avec son héroïque fils Jonathas, qui, dans un autre genre de valeur, ont encore été effacés par le grand Apôtre des nations, saint Paul. Le *matin* et le *soir* réunis marquent la continuité.

28. — *Omnes hi in tribubus Israel duodecim.* L'hébreu : « Tous ceux-là sont les tribus d'Israël, douze » en nombre. Cette remarque indique que dans ces douze fils Jacob a béni les douze tribus dont ils devaient être les chefs.

13°. — Derniers ordres de Jacob et sa mort. ℣℣. 29-32

29. — *Ego congregor ad populum me-*

lissez-moi avec mes pères dans la caverne double qui est dans le champ d'Éphron, l'Héthéen,

30. Contre Mambré, dans la terre de Chanaan, qu'Abraham acheta, avec le champ d'Éphron l'Héthéen, pour y posséder un sépulcre.

31. C'est là qu'ils l'ensevelirent, ainsi que Sara sa femme ; là Isaac est enseveli avec Rébecca sa femme : là aussi Lia gît ensevelie.

32. Lorsqu'il eut achevé les ordres qu'il donnait à ses fils, il joignit ses pieds sur le lit, et il mourut et fut réuni à son peuple.

te me cum patribus meis in spelunca duplici, quæ est in agro Ephron Hethæi,

30. Contra Mambre in terra Chanaan, quam emit Abraham cum agro ab Ephron Hethæo in possessionem sepulchri.

Supr. 23. 17.

31. Ibi sepelierunt eum, et Saram uxorem ejus ; ibi sepultus est Isaac cum Rebecca conjuge sua ; ibi et Lia condita jacet.

32. Finitisque mandatis quibus filios instruebat, collegit pedes suos super lectulum, et obiit ; appositusque est ad populum suum.

um... La *réunion* de Jacob *à son peuple* est clairement distinguée de sa sépulture auprès de ses pères, avant laquelle elle est représentée ici et plus bas, ℣. 32, comme ayant déjà lieu. C'est donc par l'âme, dans un autre monde, qu'il lui est réuni. Cfr. ci-dess., XXV, 8. — *Sepelite me cum patribus meis*... Jacob en a déjà fait prendre l'engagement à Joseph, ci-dess., XLVII, 29-31. On comprendra aisément que, dans la position qu'il occupait en Egypte, c'est à lui qu'il devait d'abord s'adresser pour cela ; mais, après l'avoir fait, il était au moins très convenable qu'il manifestât aussi à ses autres enfants ses dernières volontés à cet égard.

30. — *Contra Mambre*. La Vulgate abrège un peu le texte, où nous lisons. « Dans la grotte qui est dans le champ de Makhpélah, qui est en face de Mambré ». Elle a déjà joint l'indication de cette grotte au verset précédent : « in spelunca duplici », expression sur laquelle on peut voir plus haut, XXIII, 9, note.

31. — *Ibi sepultus est Isaac cum Rebecca*... Pour ce qui est d'Isaac, nous avons vu plus haut, XXXV, 29, que c'est Jacob lui-même avec son frère Esaü qui l'y avait enseveli. — *Ibi et Lia condita jacet*. Le texte hébreu : « et là j'ai enseveli Lia ». Ensuite il ajoute, comme 32e verset : « dans le champ et la grotte qui s'y trouve, achetés des fils de Heth ». Ce sont des répétitions ; mais précisément ces répétitions témoignent de l'importance que Jacob attachait à cet ordre.

32 (hébr. 33). — *Collegit pedes suos super lectulum* ; « il retira ses pieds dans le lit » pour se recoucher, parce qu'il était assis en donnant sa bénédiction. — *Et obiit*. Le mot du texte est : « il expira », expression qui indique que le patriarche sortit de la vie paisiblement et sans agonie. L'historien ne donne pas son âge ici, parce qu'il l'a déjà fait plus haut, XLVII, 28.

CHAPITRE L

Le corps de Jacob est embaumé et transporté dans le tombeau de ses pères, ℣℣. 1-14. — Joseph rassure ses frères, qui craignaient sa vengeance, ℣℣. 15-21. — Continuation de son séjour en Egypte et sa mort. ℣℣. 22-25.

1. Quod cernens Joseph, ruit super faciem patris flens et deosculans eum.

2. Præcepitque servis suis medicis ut aromatibus condirent patrem.

3. Quibus jussa explentibus, transierunt quadraginta dies ; iste quippe mos erat cadaverum conditorum ; flevitque eum Ægyptus septuaginta diebus.

1. Joseph, à cette vue, se jeta sur le visage de son père en pleurant et en le baisant.

2. Et il commanda à ses serviteurs médecins d'embaumer son père avec des aromates.

3. Pour exécuter cet ordre, ils employèrent quarante jours ; car telle était la coutume pour l'embaumement des cadavres. Et l'Egypte le pleura soixante et dix jours.

24. Le corps de Jacob est embaumé et transporté dans le tombeau de ses pères, L,1-14.

1. — *Ruit super faciem patris.* Belle et touchante expression de sa douleur pour la mort d'un père tendrement aimé.

2. — *Præcepitque servis suis medicis ut aromatibus condirent patrem.* Ces médecins sont appelés *serviteurs* de Joseph, parce qu'ils étaient attachés à la personne et au service du vice-roi. Il y avait en Egypte, d'après Hérodote, II, LXXXIV, des médecins particuliers pour chaque espèce de maladie; les taricheutes ou embaumeurs en formaient une classe inférieure. L'usage d'embaumer avait sa raison première et principale dans la croyance à l'immortalité de l'âme, croyance qui paraît également, sous la forme particulière qu'elle avait chez les Egyptiens, dans tous les rites de leurs funérailles. Voyez Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Or.*, t. III, p. 236 et suiv. Cassien, *Collat.* XV, III, donne encore de cet usage une autre raison : c'est que les inondations du Nil le rendaient nécessaire. Ce fleuve, en effet, tenant toute l'Egypte sous ses eaux durant plusieurs mois, on ne pouvait alors y enterrer les morts, de sorte qu'on était obligé de les conserver dans les maisons, à moins de les porter dans des tombeaux ou des cellules pratiqués dans des rochers sur les hauteurs. Il serait trop long de décrire ici les différentes manières d'embaumer : on peut voir là-dessus Hérodote, II, 36 et suiv. Diodore de Sicile, I, XCI ; Champollion-Figeac, *Egypte ancienne*, p. 260, et suiv. ; M. Vigouroux, *la Bible*, etc., t. II, p. 202 et suiv.; Fr. Lenormant, *Hist. anc. de l'Or.*, t. III, p. 241 et suiv.

3. — *Transierunt quadraginta dies...* Selon Diodore de Sicile, l'embaumement durait « plus de trente jours », ou, d'après une variante, « plus de quarante » ; à en croire Hérodote, c'était septante. Il a pu y avoir à cet égard des diversités suivant les temps et les lieux. — *Flevitque eum Ægyptus septuaginta diebus.* Dans ces septante jours de deuil sont manifestement compris les quarante de l'embaumement, puisque le deuil commençait naturellement aussitôt après la mort. Cette durée du deuil est, à deux jours près, la même que pour les rois (Diod. I, LXXII). Celui des Israélites après la mort de Moïse et celle d'Aaron ne fut que de trente jours. Jacob est honoré tout à fait à la manière égyptienne, comme père du premier ministre. D'après Hérodote, II, LXXXV, et Diodore de Sicile, II, V, le deuil en Egypte se faisait de cette manière: Quand un personnage de distinction était mort, toutes les femmes de sa maison se couvraient de boue la tête et même le visage ; ensuite, se découvrant le sein et attachant leurs vêtements avec une ceinture, elles parcouraient la ville, accompagnées de leurs parents, en se lamentant et en se frappant la poitrine. Les hommes, de leur côté, après avoir aussi attaché leurs habits avec une ceinture, se frappaient de même. Cette cérémonie continuait jusqu'à ce que le mort

4. Et lorsque le temps du deuil fut expiré. Joseph dit à la cour de Pharaon : Si j'ai trouvé grâce devant vous, parlez à l'oreille de Pharaon,

5. Parce que mon père m'a adjuré en ces termes: Voilà que je meurs, tu m'enseveliras dans le sépulcre que je me suis creusé dans la terre de Chanaan. Je monterai donc et j'ensevelirai mon père et je reviendrai.

6. Et Pharaon lui dit: Monte et ensevelis ton père comme il te l'a fait jurer.

7. Lorsqu'il monta, tous les anciens de la maison de Pharaon et tous les plus âgés de la terre d'Égypte allèrent avec lui,

8. Ainsi que la maison de Joseph avec tous ses frères, excepté les enfants et les troupeaux et le bétail, qu'ils laissèrent dans la terre de Gessen.

9. Il fut aussi accompagné par des chars et des cavaliers, et il y eut une foule qui n'était pas petite.

10. Et ils arrivèrent à l'aire d'Atad,

4. Et expleto planctus tempore, locutus est Joseph ad familiam Pharaonis: Si inveni gratiam in conspectu vestro, loquimini in auribus Pharaonis,

5. Eo quod pater meus adjuraverit me, dicens: En morior, in sepulchro meo quod fodi mihi, in terra Chanaan, sepelies me. Ascendam igitur, et sepeliam patrem meum, ac revertar.
Supr. 47, 29.

6. Dixitque ei Pharao: Ascende et sepeli patrem tuum sicut adjuratus es.

7. Quo ascendente, ierunt cum eo omnes senes domus Pharaonis, cunctique majores natu terræ Ægypti;

8. Domus Joseph cum fratribus suis, absque parvulis et gregibus atque armentis, quæ dereliquerant in terra Gessen.

9. Habuit quoque in comitatu currus et equites; et facta est turba non modica.

10. Veneruntque ad aream Atad,

fût dans le cercueil. Pendant tout ce temps, on n'entrait point dans le bain, on n'usait point de vêtements somptueux ni d'habits de tête; on ne prenait qu'une nourriture vile et grossière, et l'on ne buvait point de vin.

4. — *Locutus est Joseph ad familiam*, domum, *Pharaonis*... Pour sortir du pays avec une grande suite, comme il voulait faire, il avait besoin de la permission du roi; mais il ne va pas lui-même la demander, parce que, dans l'état de deuil où il se trouvait, il ne pouvait pas se présenter devant lui. Voy. plus haut, XLI, 14.

5.— *In sepulchro meo quod fodi mihi*... Jacob s'était fait préparer un sépulcre particulier dans la grotte de Makhpélah; ce qui n'est nullement en contradiction avec le fait de l'achat antérieur de cette grotte par Abraham.

7. — *Quo ascendente, ierunt*... D'après l'hébreu : « Et Joseph monta pour ensevelir son père, et avec lui montèrent tous les serviteurs de Pharaon, les anciens de sa maison, et tous les anciens de la terre d'Egypte », c'est-à-dire, les principaux de la cour et de tout le royaume. Un cortège si nombreux s'explique partie par la haute considération dont Joseph jouissait en Egypte, partie par le goût des Egyptiens pour les pompes funèbres. Voy. Hengstenb., *Die Bücher Mose's*, etc. p. 73.

8. — *Domus Joseph cum fratribus suis.* L'hébreu : « et toute la maison de Joseph, et ses frères, et la maison de son père ».

9. — *Habuit quoque in comitatu currus et equites.* Cet appareil militaire avait pour but de protéger le convoi funèbre dans sa marche à travers le désert.

10. — *Veneruntque ad aream Atad, quæ sita est trans Jordanem.* Ce lieu est dit situé « au-delà du Jourdain », à savoir relativement à la terre de Chanaan, par conséquent à l'est de ce fleuve. Il résulte de là qu'ils n'avaient pas pris le chemin direct par Gaza, à travers le pays des Philistins, mais qu'ils étaient venus par le désert, vraisemblablement parce qu'ils avaient mieux aimé faire cet énorme détour que de s'exposer aux difficultés contre lesquelles pouvait aller heurter un convoi si considérable, escorté de gens de guerre, en voulant passer par des pays étrangers et défiants. De même que le retour de Jacob dans la terre de Chanaan après sa mort figurait le futur retour de ses fils, deve-

quæ sita est trans Jordanem ; ubi celebrantes exequias planctu magno atque vehementi, impleverunt septem dies.

11. Quod cum vidissent habitatores terræ Chanaan, dixerunt : Planctus magnus est iste Ægyptiis. Et idcirco vocatum est nomen loci illius, Planctus Ægypti.

12. Fecerunt ergo filii Jacob sicut præceperat eis ;

qui est située au-delà du Jourdain. Là ils passèrent sept jours à célébrer les funérailles, avec de grandes et véhémentes lamentations.

11. En voyant cela, les habitants de la terre de Chanaan dirent : Voilà un grand deuil parmi les Égyptiens. C'est pourquoi ce lieu fut appelé du nom de Deuil de l'Égypte.

12. Les fils de Jacob firent donc ainsi qu'il leur avait ordonné ;

nus un grand peuple, dans ce pays pour en prendre possession, de même il y a dans la marche qu'il suit pour s'y rendre quelque chose de typique, représentant d'avance celle qui sera suivie plus tard. La situation de l' « Aire d'Atad » ou « de l'Epine », lieu sans doute ainsi appelé d'une aire entourée d'épines qu'on y remarquait, n'a pas encore été retrouvée. C'est par erreur, comme le montrent Knobel, Delitzsch, Keil, que saint Jérôme (*Onomast.*, au mot *Area Atad*) identifie cet endroit avec Bethagla ou *Beth-Chaglah*, dont le nom s'est conservé dans la source et le castel de *Hadjla*, à cinq quarts de lieu au sud-est de Jéricho et à trois quarts de lieu du Jourdain. Hadjla est déjà dans la terre de Chanaan, tandis que, comme il paraît par la suite (ŷŷ. 12 et 13), ce n'est qu'après avoir quitté l'Aire d'Atad que les fils de Jacob y arrivent. L'Aire d'Atad doit avoir été située dans le voisinage d'un gué du Jourdain, de manière que, à travers ce fleuve, les habitants du pays de Chanaan pouvaient voir le grand convoi funèbre venu d'Égypte et le deuil extraordinaire qu'il célébrait. — *Ubi celebrantes exequias*... D'après l'hébreu : « et ils se lamentèrent là, en se frappant, d'une lamentation très grande et très grave; et il fit à son père un deuil de sept jours ». Ce deuil est sans doute celui des funérailles ou de l'enterrement. On pourra s'en faire quelque idée par la description suivante, tirée des peintures, accompagnées d'inscriptions explicatives, de plusieurs hypogées de Thèbes, peintures qui nous font assister à tous les détails des funérailles les plus somptueuses, telles qu'elles se pratiquaient dans cette ville à l'époque du Nouvel Empire, à partir de la XVIIIe dynastie, quoique plusieurs de ces détails, qui se rattachent aux superstitions égyptiennes, ne conviennent manifestement pas ici. « En tête du convoi, dit Fr. Lenormant, marchaient des esclaves chargés d'offrandes et portant les pièces du mobilier funéraire, le lit, les chaises, les guéridons, les coffrets, les amulettes ; puis un chœur de pleureurs et de pleureuses à gages, dont on avait loué les services pour la circonstance ; puis le prêtre officiant et la momie couchée sur un traîneau tiré par des bœufs ; puis, derrière la momie, la famille et les amis en costume d'apparat ; le reste des pleureuses fermait la marche. Tous ceux qui suivaient le cortège exprimaient leur deuil par des manifestations exubérantes. « Ils froissaient « ou déchiraient leurs vêtements avec des « gestes désordonnés, se battaient à deux « mains le front et la poitrine, se couvraient « les cheveux et la face de poussière et de « boue. Leurs voix tantôt s'élevaient isolées, « tantôt se confondaient dans une plainte « commune, et formaient un concert de la« mentations dont l'éclat couvrait par inter« valles la cantilène monotone du prêtre of« ciant. Aux cris inarticulés, aux appels, aux « sanglots, se mêlaient l'éloge des vertus du « mort, des allusions à ses goûts et à ses « actions, aux charges qu'il avait remplies, « aux honneurs qu'il avait obtenus, des « réflexions sur l'incertitude de la vie hu« maine, des plaintes sur les dangers de la vie « d'outre-tombe... (Maspero.) » *Hist. anc. de l'Or.*, t. III, p. 249 et suiv.

11. — *Planctus Ægypti.* D'après la ponctuation masorétique אָבֵל, *prairie*, au lieu de אֵבֶל, *deuil*, que paraît avoir lu l'auteur de la Vulgate, ainsi que les Septante, le sens du texte hébreu serait : *Prairie d'Egypte.* Il y aurait ainsi simplement, par la consonnance, dans ABEL, *prairie*, une allusion à ÉBEL, *deuil*, qui suffirait, avec le nom de l'*Egypte* qui s'y joint, pour rappeler l'origine et la cause de cette appellation. Mais il faut convenir que la leçon de la Vulgate et des Septante remplit bien mieux ce but. Après ces mots : *Prairie* ou *Deuil d'Egypte*, l'hébreu ajoute : « qui est au-delà du Jourdain ».

12. — *Fecerunt ergo filii Jacob*... En poursuivant sa marche, il est vraisemblable que le convoi laissa l'escorte égyptienne à la

13. Et l'ayant porté dans la terre de Chanaan, ils l'ensevelirent dans la caverne double qu'Abraham avait achetée, avec le champ d'Ephron l'Héthéen, pour y posséder un sépulcre, faisant face à Mambré.

14. Et Joseph retourna en Égypte avec ses frères et toute sa suite lorsque son père fut enseveli.

15. Après la mort de Jacob, les frères de Joseph eurent peur et se dirent l'un à l'autre : Pourvu qu'il ne se souvienne plus de l'injure qu'il a soufferte et qu'il ne nous rende pas tout le mal que nous lui avons fait !

16. Ils lui envoyèrent dire : Votre père nous a commandé avant de mourir

17. De vous répéter ses propres paroles : Je te prie d'oublier le crime de tes frères et la faute et la méchanceté dont ils se sont rendus coupables envers toi. Nous aussi nous vous prions de pardonner cette iniquité aux serviteurs du Dieu de votre père. En entendant ces mots Joseph pleura.

18. Et ses frères vinrent à lui, et l'adorant prosternés contre terre ils lui dirent : Nous sommes vos serviteurs.

13. Et portantes eum in terram Chanaan, sepelierunt eum in spelunca duplici, quam emerat Abraham cum agro in possessionem sepulchri ab Ephron Hethæo contra faciem Mambre.

Act. 7. 16. *Supr.* 23. 16.

14. Reversusque est Joseph in Ægyptum cum fratribus suis et omni comitatu, sepulto patre.

15. Quo mortuo, timentes fratres ejus, et mutuo colloquentes : Ne forte memor sit injuriæ quam passus est, et reddat nobis omne malum quod fecimus,

16. Mandaverunt ei dicentes : Pater tuus præcipit nobis antequam moreretur

17. Ut hæc tibi verbis illius diceremus : Obsecro ut obliviscaris sceleris fratrum tuorum, et peccati atque malitiæ quam exercuerunt in te ; nos quoque oramus ut servis Dei patris tui dimittas iniquitatem hanc. Quibus auditis, flevit Joseph.

18. Veneruntque ad eum fratres sui : et proni adorantes in terram, dixerunt : Servi tui sumus.

frontière de la terre de Chanaan, puisque le texte ne nomme plus que les fils de Jacob comme ayant transporté leur père, conformément à ses dernières volontés, dans la terre de Chanaan pour l'y ensevelir. Il reprit cette escorte à son retour, comme il paraît par le verset 14.

25. *Joseph rassure ses frères, qui craignaient sa vengeance.* vv. 15-21.

15. — *Quo mortuo... quod fecimus.* A la lettre d'après l'hébreu : « Et les frères de Joseph craignirent quand leur père fut mort, et ils dirent : Si Joseph nous haïssait », nous gardait rancune, « et qu'il nous rendît tout le mal que nous lui avons fait !... » Cette phrase renferme une suspension ou une réticence, et doit se compléter ainsi : que deviendrions-nous ? nous serions perdus.

16. — *Mandaverunt ei, dicentes* : ils lui envoyèrent dire, peut-être par Benjamin : *Pater tuus...* C'est sans raison qu'on a prétendu que ce n'est qu'afin de faire impression sur Joseph qu'ils mettent son père en avant, et en appellent à un prétendu vœu exprimé par lui avant sa mort. N'était-il pas, au contraire, bien naturel, même après toutes les bontés de Joseph à leur égard, qu'il les chargeât, dans cette circonstance suprême, de lui demander encore pardon en son nom ?

17. — *Nos quoque oramus...* Littéralement d'après l'hébreu : Maintenant donc, pardonne, nous t'en prions, la prévarication des serviteurs du Dieu de ton père ». — *Quibus auditis, flevit Joseph.* Ces larmes témoignent de la noblesse de son âme, qui, loin d'avoir la moindre pensée de vengeance, ne peut voir leur crainte sans en éprouver de la peine.

18. — *Et proni adorantes in terram.* L'hébreu à la lettre: et ils tombèrent,» ils se jetèrent, « devant sa face ».

19. Quibus ille respondit: Nolite timere; num Dei possumus resistere voluntati?

20. Vos cogitastis de me malum; sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me sicut in præsentiarum cernitis, et salvos faceret multos populos. *Supr. 45. 5.*

21. Nolite timere; ego pascam vos, et parvulos vestros; consolatusque est eos, et blande ac leniter est locutus. *Supr. 47. 12*

22. Et habitavit in Ægypto cum omni domo patris sui; vixitque centum decem annis. Et vidit Ephraim filios usque ad tertiam generationem. Filii quoque Machir, filii Manasse, nati sunt in genibus Joseph. *Num. 32. 39.*

23. Quibus transactis, locutus est fratribus suis: Post mortem meam Deus visitabit vos, et ascendere vos faciet de terra ista ad terram quam juravit Abraham, Isaac et Jacob. *Hebr. 11 22.*

24. Cumque adjurasset eos, adque dixisset; Deus visitabit vos; asportate ossa mea vobiscum de loco isto, *Exod. 13. 19. Jos. 24. 32.*

25. Mortuus est, expletis centum

19. Il leur répondit : Ne craignez pas : est-ce que nous pouvons résister à la volonté de Dieu ?

20. Vous avez pensé à me faire du mal; mais Dieu l'a tourné en bien, afin de m'élever, comme vous le voyez à présent, et de sauver plusieurs peuples.

21. Ne craignez pas; je vous nourrirai vous et vos enfants. Et il les consola et leur parla avec douceur et amitié.

22. Et il habita en Égypte avec toute la maison de son père, et il vécut cent dix ans. Et il vit les fils d'Éphraïm jusqu'à la troisième génération; des fils de Machir, fils de Manassé, naquirent aussi sur les genoux de Joseph.

23. Quand ces faits furent accomplis, il dit à ses frère: Après ma mort, Dieu vous visitera et vous fera monter de cette terre dans la terre qu'il a promise avec serment à Abraham, à Isaac et à Jacob.

24. Et lorsqu'il les eut adjurés et leur eut dit: Dieu vous visitera : transportez avec vous mes ossements hors de ce lieu,

25. Il mourut, âgé de cent dix ans

19. — *Num Dei possumus resistere voluntati?* D'après l'hébreu : « car suis-je à la place de Dieu ? » est-il en mon pouvoir de changer quelque chose aux décrets de sa providence, et ne suis-je pas plutôt obligé de m'y conformer ? Or il entrait dans ces décrets de faire servir au salut d'un grand peuple vos mauvais desseins contre moi. Est-il besoin de faire observer que de ce que Joseph, suivant les inspirations de sa foi et de sa clémence, présente les choses à ses frères sous l'aspect le plus favorable pour eux et le plus propre à les consoler, de ce qu'en effet Dieu a tourné en bien leurs mauvais desseins contre lui, il ne s'ensuit nullement qu'ils eussent été moins coupables dans leur conduite à son égard ?

20. — *Scd Deus vertit illud in bonum...* A la lettre dans le texte: « Dieu l'a pensé pour le bien », savoir, ce que vous avez pensé pour le mal, « afin de faire comme c'est en ce jour, pour conserver la vie à un grand peuple ». Il s'agit immédiatement du peuple de l'Egypte.

21. — *Et blande ac leniter est locutus :* A la lettre: « et il parla à leur cœur ». Sur cette locution, voy. ci-dess., XXXIV, 3.

26. *Continuation du séjour de Joseph en Egypte et sa mort. ℣℣. 22-25.*

22. — *Et vidit Ephraim filios usque ad tertiam generationem.* A la lettre : « les fils des troisièmes », c'est-à-dire, les fils des arrière-petits-fils. Voy. Keil. — *Nati sunt in genibus Joseph*, c'est-à-dire, de manière qu'il put encore les prendre sur ses genoux et leur témoigner son amour d'arrière-grand-père. Ces paroles ne doivent pas s'entendre d'une adoption de sa part.

23. — *Quibus transactis... visitabit vos...* Littéralement d'après l'hébreu : « Et Joseph dit à ses frères : Je vais mourir, et Dieu vous visitera... » Joseph exprime encore avant de mourir sa foi ferme dans l'accomplissement des divines promesses.

accomplis, et, embaumé avec des aromates, il fut déposé dans un cercueil en Egypte.

decem vitæ suæ annis. Et conditus aromatibus, repositus est in loculo in Ægypto.

25. — *Repositus est in loculo* : « et on le mit dans un cercueil », selon l'usage du pays. C'était une caisse de forme humaine, en bois, en granit, en basalte ou autres matières. Après l'avoir fermée à clef, on la déposait dans la chambre sépulcrale de la famille, en la rangeant debout le long du mur, ou dans le tombeau public. Ce cercueil était orné de peintures et de sculptures Voy. Champollion-Figeac, *Egypte anc.*, p. 262 et suiv. Celui de Joseph resta en Egypte 300 ans, jusqu'à ce que les Israélites l'emportèrent avec eux à leur départ, et, après la conquête de Chanaan, ils le déposèrent à Sichem, dans le champ acheté par Jacob. Voy. Exod. XIII, 19, et Jos. XXIV, 32. « Ainsi, dit Keil, l'histoire du pèlerinage des patriarches se termine par un acte de foi de Joseph mourant : et après sa mort, par suite de l'ordre qu'il avait donné, le cercueil renfermant ses os devint pour Israël un avertissement permanent de détourner ses regards de l'Egypte vers Chanaan, la terre promise à ses pères, et d'attendre dans la patience de la foi l'accomplissement de la divine promesse ».

On peut dire de Joseph que ce saint patriarche a été un des plus grands hommes que Dieu suscite de temps en temps pour faire éclater les richesses de sa grâce et les merveilles de sa puissance, et pour exécuter les vastes desseins de sa sagesse infinie. Nulle part mieux que dans sa vie ne se montre l'action de cette Providence si admirable dans ses voies, qui, pour arriver à ses fins, emploie comme moyens les obstacles mêmes que les hommes cherchent à y mettre, qui a un soin si paternel de ceux qui se confient en elle et fait tout tourner à leur bien. Joseph a rassemblé dans sa personne tout ce que la nature et la grâce ont de plus beau et de plus excellent : on ne trouve rien de plus parfait dans l'Ancien Testament que cet illustre patriarche. Les saints Pères ont vu en lui une des plus vives figures de Jésus-Christ. Joseph, chéri de son père par-dessus tous ses frères, reçoit de lui des marques sensibles de sa prédilection, qui attirent leur envie et leur haine, mauvaises dispositions qu'accroissent encore ce qu'il rapporte à leur père de leur mauvaise conduite et les prédictions qu'il leur fait de sa gloire et de sa puissance : Jésus-Christ, le fils bien-aimé du Père céleste et l'objet de toutes ses complaisances, est haï des Juifs, ses frères selon la chair, parce qu'il se dit le Fils de Dieu, qu'il leur reproche leurs vices et qu'il leur prédit son empire sur tout l'univers. Joseph est envoyé par son père vers ses frères, éloignés alors de la maison paternelle, lesquels en l'apercevant forment d'abord le projet de le tuer, puis le vendent trente pièces d'argent et le livrent à des étrangers : Jésus-Christ, envoyé de Dieu son Père vers les brebis perdues de la maison d'Israël, voit les juifs conspirer contre sa vie, est vendu trente pièces d'argent et livré aux Romains. Joseph, faussement accusé, est condamné par Putiphar sans que personne parle pour lui, et souffre en silence : Jésus-Christ, calomnié par ses ennemis, est condamné sans que personne prenne sa défense, et souffre toute sorte d'injures et de supplices sans se plaindre. Placé près de deux coupables, compagnons de sa prison, Joseph prédit à l'un son élévation et à l'autre sa mort prochaine : Jésus-Christ, mis en croix entre deux voleurs, annonce à l'un qu'il sera bientôt avec lui en paradis, et laisse mourir l'autre dans son impénitence. Joseph passe environ trois ans en prison, et arrive à la gloire par les souffrances et les humiliations : Jésus-Christ, après avoir été trois jours dans le tombeau, ressuscite et apprend à deux de ses disciples qu'il fallait que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans sa gloire. Joseph est établi sur la maison de Pharaon et sur toute l'Egypte, et ne voit plus au-dessus de lui que le roi, qui ordonne que tous se prosternent devant lui, et l'appelle le Sauveur du monde, ou le fondateur, le sustentateur de la vie : Jésus-Christ est constitué chef de la maison de Dieu, de l'Eglise ; tout pouvoir lui est donné dans le ciel et sur la terre, et, soumis à Dieu seul comme homme, il est au-dessus de toutes les créatures : au nom de Jésus ou Sauveur, qu'il a reçu de son Père, tout genou doit fléchir dans le ciel, sur la terre et dans les enfers. La famine sévit partout : il n'y a de vivres qu'en Egypte, où gouverne Joseph, à qui tous sont renvoyés par le roi, et qui subvient aux besoins de tous : il n'y a partout que misère et égarement, si ce n'est dans l'Eglise où règne Jésus-Christ, par qui Dieu veut que nous recevions tous les biens, et qui donne à tous ceux qui la lui demandent la nourriture de l'âme, la vie, la vérité et la grâce ; bien plus, qui se donne lui-même comme le vrai pain de vie et d'immortalité. Tous les pays voisins vont en Egypte pour y chercher du blé, et Joseph devient le salut

de toutes ces contrées, celui de ses propres frères, qui l'ont tant persécuté, et qui, pressés par la famine, viennent à lui, le reconnaissent, lui rendent hommage, et à son invitation s'établissent en Egypte : toutes les nations entrent dans l'Eglise, les juifs même s'y rendent en foule et doivent leur salut à Celui qu'ils ont crucifié. Cfr D. Calmet.

FIN.

TABLE

INTRODUCTION AU PENTATEUQUE

§. I. — Nom et division du Pentateuque ; son importance........................ I
§. II. — Authenticité du Pentateuque. — I. Historique de la question............ III
II. — Preuves intrisèques de l'authenticité du Pentateuque.......................... VII
III. — Preuves extrinsèques de l'authenticité du Pentateuque........................ XVII
IV. — Réfutation des objections.. XXI
§. III. — Véracité du Pentateuque.. XXVI
§. IV. La chronologie.. XXVIII
§. V. — Principaux commentateurs du Pentateuque.. XXIX

PRÉFACE DE LA GENÈSE

Titre, sujet, plan et division de ce livre.. XXXIII

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

Pages.

INTODUCTION

CRÉATION DU MONDE ; L'ŒUVRE DES SIX JOURS ET LE REPOS DU SEPTIÈME, I, II, 1-3........................ 1

1. La création, ỳ. 1.. 4
2. Etat primitif de la terre, ỳ. 2.... 6
3. L'œuvre des six jours, ỳỳ. 3-31. 10

1. *Premier jour : la lumière, ỳỳ.* 3-5. *Ibid.*
2. *Deuxième jour : le firmament et la séparation des eaux, ỳỳ.* 6-8..... 13
3. *Troisième jour : les mers et l'apparition de la terre ; les plantes et les arbres, ỳỳ.* 9-13........... 16
4. *Quatrième jour : le soleil, la lune et les étoiles, ỳỳ.* 14-19.......... 18
5. *Cinquième jour : les poissons et les oiseaux, ỳỳ.* 20-23.......... 20
6. *Sixième jour : les animaux terrestres ; l'homme, ỳỳ.* 24-31...... 22

4. Repos et bénédiction du septième jour, II, 1-3................ 28

PREMIÈRE PARTIE

LES TEMPS PRIMITIFS DU GENRE HUMAIN DEPUIS SON ORIGINE JUSQU'A LA VOCATION D'ABRAHAM, II, 4-XI, 26........... 30

§ 1. Les générations du ciel et de la terre, II, 4-IV.................. *Ibid.*

1. *Formation de l'homme ; Dieu le place dans le paradis terrestre, ỳỳ.* 4-15....................... 32
2. *Commandement que Dieu donne à l'homme, ỳỳ.* 16 *et* 17........... 40
3. *Formation de la femme ; institution du mariage, ỳỳ.* 18-25....... *Ibid.*
4. *La chute,* III.................... 46

1° La femme, séduite par le serpent, entraîne son mari dans sa désobéissance, ỳỳ. 1-7........ *Ibid.*
2° Dieu vient prononcer aux coupables leur sentence ; promesse d'un Sauveur, ỳỳ. 8-21........ 52
3° Adam et Eve sont chassés du paradis terrestre, ỳỳ. 22-24.... 61

5. *Caïn et Abel et leurs sacrifices ; jalousie de Caïn,* IV, 1-7......... 65
6. *Caïn tue Abel ; sa punition, ỳỳ.* 8-16........................... 69
7. *Les descendants de Caïn, ỳỳ.* 17-24 72
8. *Seth et Enos, ỳỳ.* 25 *et* 26........ 75

§ II. Les générations d'Adam, V-VI, 8. 76

1. *Tableau généalogique des descendants d'Adam jusqu'à Noé,* V,-31. *Ibid.*
2. *Corruption universelle ; Dieu prend la résolution de détruire le genre humain tout entier à l'exception de Noé,* VI, 1-8....... 83

§ III. Les générations de Noë, VI, 9-IX 88

1. *Par l'ordre de Dieu, Noë construit une arche pour s'y réfugier avec des animaux de toute espèce, ỳỳ.* 9-22......................... *Ibid.*
2. *Le déluge,* VII-VIII, 14............ 49.

1° Noë entre dans l'arche avec sa famille et les animaux destinés à la conservation de leurs espèces, VII, 1-9.................. *Ibid.*
2° Le déluge détruit tous les hommes et tous les animaux terres-

Pages

tres qui ne sont pas dans l'arche, ℣℣. 10-24 ... 95
3° Les eaux se retirent peu à peu, VIII, 1-14 ... 101

3. *Noé sort de l'arche et offre des sacrifices à Dieu, qui promet de ne plus envoyer de déluge,* ℣℣. 15-22 ... 104
4. *Dieu bénit Noé et ses fils, et leur permet de se nourrir de la chair des animaux,* IX, 1-7 ... 112
5. *Dieu fait avec Noé et ses fils une alliance dont il leur donne l'arc-en-ciel pour signe,* ℣℣. 8-19 ... 115
6. *Cham est maudit par son père dans la personne de Chanaan; Sem et Japheth sont bénis,* ℣℣. 20-27 ... 118

§ IV. Les générations des fils de Noé X-XI, 9 ... 123

1. *Descendants de Japheth,* ℣℣. 2-5 ... 124
2. *Descendants de Cham; Nemrod et son empire* ℣℣. 6-20 ... 128
3. *Descendants de Sem,* 22-32 ... 137
4. *La tour de Babel; confusion des langues et dispersion des peuples,* XI, 1-9 ... 142

§ V. Les générations de Sem, ℣℣. 10-26 ... 147

Tableau généalogique des descendants de Sem jusqu'à Tharé, père d'Abram, ℣℣. 10-26 ... Ibid

SECONDE PARTIE

DEPUIS LA VOCATION D'ABRAM JUSQU'A LA MORT DE JOSEPH, XI, 27-L ... 150

§ VI. Les générations de Tharé, ℣℣. 27-XXV, 11 ... Ibid.

1. *La famille de Tharé: il va, avec Abram son fils et Lot son petit-fils, s'établir à Haran,* ℣℣. 27-32 ... 150
2. *Vocation d'Abram et promesses que Dieu lui fait; il va, par l'ordre de Dieu, s'établir dans la terre de Chanaan,* XII, 1-9 ... 155
3. *La famine oblige Abram de descendre en Egypte; ce qui lui arrive dans ce pays,* ℣℣. 10-20 ... 160
4. *Abram et Lot se séparent; ce dernier va s'établir à Sodome,* XII, 1-13 ... 163
5. *Dieu renouvelle ses promesses à Abram,* ℣℣. 14-18 ... 166
6. *Guerre de Sodome,* XIV ... 168

1° Le roi de Sodome et ses alliés sont défaits; Lot prisonnier, ℣℣. 1-12 ... Ibid.
2° Abram délivre Lot avec les autres prisonniers et reprend tout le butin enlevé, ℣℣. 13-16 ... 174
3° Noble conduite d'Abram; Melchisédech; son sacrifice et sa bénédiction, ℣℣. 17-24 ... 175

7. *Dieu renouvelle ses promesses à Abram, en y joignant celle d'un fils,* XV, 1-6 ... 179
8. *Cérémonies de l'alliance que Dieu fait avec Abram, et prédictions relatives à lui et à sa postérité,* ℣℣. 7-21 ... 181
9. *Naissance d'Ismaël,* XVI ... 186

1° Agar devient femme de second rang d'Abram, ℣℣ 1-4 ... Ibid.
2° Fuite d'Agar, et son retour, ℣℣ 5-14 ... 187
3° Agar enfante Ismael, ℣℣. 15 et 16 ... 190

10. *Dieu renouvelle ses promesses à Abram et change son nom en celui d'Abraham,* XVII, 1-5 ... Ibid.
11. *Dieu prescrit la circoncision à Abraham comme signe de son alliance, et lui promet un fils de Saraï, dont il change le nom en celui de Sara,* ℣℣. 9-27 ... 192
12. *Dieu, accompagné de deux anges, reçoit l'hospitalité d'Abraham, et lui annonce que dans un an il aura un fils de Sara,* XVIII, 1-15 ... 198
13. *Châtiment prochain des crimes de Sodome, pour laquelle Abraham intercède auprès de Dieu,* ℣℣. 16-33 ... 202
14. *Destruction de Sodome,* XIX ... 206

1° Les deux anges à Sodome; conduite abominable des habitants de cette ville, ℣℣. 1-11 ... Ibid.
2° Les anges font sortir Lot et sa famille, et la ville est détruite par une pluie de feu et de soufre, ℣℣. 12-29 ... 208
3° Les deux filles de Lot; origine des Moabites et des Ammonites, ℣℣. 30-38 ... 214

15. *Sara est enlevée par Abimélech, puis rendue à Abraham,* XX ... 217
16. *Naissance d'Isaac,* XXI, 1-8 ... 223
17. *Ismaël est chassé avec sa mère et s'établit dans le désert,* ℣℣. 9-21 ... 224
18. *Abimélech fait alliance avec Abraham,* ℣℣. 22-34 ... 227
19. *Sacrifice d'Abraham,* XXII ... 230

1° Dieu ordonne à Abraham de lui offrir en holocauste son fils Isaac; obéissance d'Abraham, ℣℣. 1-14 ... Ibid.
2° Nouvelles promesses que Dieu fait à Abraham en récompense de son obéissance, ℣℣. 15-19 ... 232

20. *Nouvelles qu'Abraham reçoit de la famille de Nachor,* ℣℣. 20-24 ... 234
21. *Mort et sépulture de Sara,* XXIII ... 236
22. *Mariage d'Isaac avec Rébecca,* XXIV ... 242

1° Abraham envoie son intendant chercher une femme pour son fils Isaac, ℣℣. 1-9 ... Ibid
2° L'intendant va en Mésopotamie, où Dieu lui fait connaître l'épouse qu'il destine au fils de son maître; il l'obtient de ses parents, ℣℣. 10-53 ... 243
3° Retour de l'intendant; Isaac prend Rébecca pour femme, ℣℣. 54-67 ... 252

23. *Mariage d'Abraham avec Cétura, dont il a encore plusieurs enfants; sa mort,* XXV, 1-11 ... 255

Pages

§ VII. **Les générations d'Ismaël** XXV, 12-18 ... 258

§ VIII. **Les générations d'Isaac,** XXV, 19 — XXXV ... 260

1. *Naissance d'Esaü et de Jacob,* ℣℣. 19-28 ... *Ibid.*
2. *Esaü vend son droit d'aînesse à son frère,* ℣℣. 29-34 ... 262
3. *Isaac à Gérare,* XXVI, 1-22 ... 265
   - 1° Dieu lui apparaît et lui renouvelle les promesses faites à Abraham, ℣℣. 1-6 ... *Ibid.*
   - 2° Isaac est repris par Abimélech de ce qu'il a fait passer Rébecca pour sa sœur, ℣℣. 7-11 ... 267
   - 3° Il prospère au point d'exciter la jalousie des habitants, ℣℣. 12-22 ... 268
4. *Il va à Bersabée, où Dieu lui apparaît de nouveau, et où Abimélech se rend pour faire alliance avec lui,* ℣℣. 23-33 ... 269
5. *Double mariage d'Esaü,* ℣℣. 34 *et* 35 ... 271
6. *Jacob est béni par son père à la place d'Esaü,* XXVII, 1-29 ... 272
7. *Désespoir de ce dernier ; ses projets de vengeance contre son frère,* ℣℣. 30-41 ... 278
8. *Rébecca engage Jacob à fuir en Mésopotamie,* ℣℣. 42-46 ... 281
9. *Isaac envoie Jacob chercher une femme en Mésopotamie ; nouveau mariage d'Esaü,* XXVIII, 1-9 ... 282
10. *Songe mystérieux de Jacob dans son voyage ; son vœu,* ℣℣. 10-22 ... 283
11. *Jacob en Mésopotamie,* XXIX *et* XXX ... 287
   - 1° Son arrivée dans ce pays et son double mariage avec Lia et Rachel, ℣℣. XXIX, 1-13 ... *Ibid*
   - 2° Fécondité de Lia, stérilité de Rachel, ℣℣. 31-35 ... 292
   - 3° Rachel d'abord et ensuite Lia donnent leurs servantes à Jacob comme épouses de second rang ; enfants qui naissent de ces unions, XXX, 1-13 ... 293
   - 4° Autres enfants de Lia ; Rachel donne le jour à Joseph, ℣℣. 14-24 ... 295
   - 5° Nouveau traité de Jacob avec son beau-père ; richesses qu'il acquiert, ℣℣. 25-43 ... 297
12. *Jacob s'enfuit avec ses femmes, ses enfants et ses troupeaux,* XXXI, 1-21 ... 303
13. *Laban le poursuit et l'atteint ; plaintes et reproches qu'ils s'adressent mutuellement,* ℣℣. 22-42 ... 307
14. *Ils finissent par faire ensemble un traité d'alliance,* ℣℣. 43-55 ... 311
15. *Après avoir vu des anges, Jacob fait annoncer son retour à son frère Esaü, qui vient à sa rencontre avec 400 hommes,* XXXII, 1-6 ... 314
16. *Effroi de Jacob ; sa prière à Dieu et les précautions qu'il prend,* ℣℣. 7-23 ... 315
17. *Sa lutte avec Dieu, qui change son nom en celui d'Israel,* ℣℣. 24-32 ... 318
18. *Réconciliation des deux frères,* XXXIII, 1-16 ... 321
19. *Arrivée de Jacob dans la terre de Chanaan,* ℣℣. 17-20 ... 324
20. *Enlèvement de Dina par Sichem, qui la demande en mariage,* XXXIV, 1-12 ... 327
21. *Ruse et vengeance des frères de Dina ; reproches que leur fait Jacob,* ℣℣. 13-31 ... 329
22. *Jacob ayant enfoui les idoles de ses gens se rend à Béthel, où il érige un autel à Dieu ; mort de Débora,* XXXV, 1-8 ... 333
23. *Dieu apparaît à Jacob, lui confirme le nom d'Israël et lui renouvelle ses promesses,* ℣℣. 9-15 ... 335
24. *Mort de Rachel,* ℣℣. 16-20 ... 336
25. *Inceste de Ruben ; noms des fils de Jacob,* ℣℣. 21-26 ... 337
26. *Jacob à Hébron ; mort d'Isaac,* ℣℣. 27-29 ... 338

§ IX. **Les générations d'Ésaü ; son établissement dans la montagne de Séir,** XXXVI ... 340

§ X. **Les générations de Jacob,** XXXVII-L ... 350

1. *Joseph vendu par ses frères,* XXXVII ... 351
   - 1° Songes de Joseph ; jalousie et haine de ses frères, ℣℣. 1-11 ... *Ibid.*
   - 2° Vendu par eux, il est conduit en Egypte et revendu à Putiphar, ℣℣. 12-36 ... 354
2. *Mariage de Juda ; deux de ses fils sont frappés de mort à cause de leur perversité,* XXXVIII, 1-10 ... 362
3. *Inceste de Juda avec Thamar,* ℣℣. 11-30 ... 364
4. *Faveur dont Joseph jouit chez Putiphar,* XXXIX, 1-6 ... 369
5. *Sollicité au crime et faussement accusé par la femme de son maître, il est mis en prison,* ℣℣. 7-23 ... 370
6. *Les songes de deux prisonniers expliqués par Joseph,* XL ... 374
7. *Double songe de Pharaon,* XLI, 1-8 ... 380
8. *Joseph l'explique et est établi vice-roi d'Egypte,* ℣℣. 9-46 ... 381
9. *Les sept années d'abondance, pendant lesquelles Joseph a deux fils,* ℣℣. 47-52 ... 380
10. *Les sept années de famine,* ℣℣. 53-57 ...
11. *Premier voyage des frères de Joseph en Egypte pour acheter du blé,* XLII ... 391
12. *Second voyage qu'ils y font accompagnés de Benjamin,* XLIII ... 398
13. *Dernière épreuve à laquelle Joseph les soumet,* XLIV ... 406
14. *Joseph se fait reconnaître à ses frères,* XLV, 1-8 ... 412
15. *Il les envoie chercher son père, et les invite aussi à venir avec leurs familles s'établir en Egypte,* ℣℣. 9-24 ... 414
16. *Effet que produisent sur Jacob les nouvelles qu'ils lui apportent de Joseph,* ℣℣. 25-28 ... 417

Pages.

17. *Jacob va s'établir en Egypte avec sa famille*, XLVI, 1-27............ 418
18. *Sa joie et celle de Joseph lorsqu'ils se revoient ; instruction que ce dernier donne à ses frères*, ℣℣. 28-34. 423
19. *Joseph établit son père et ses frères dans la terre de Gessen*, XLVII, 1-12............................ 426
20. *Manière dont il pourvoit à la subsistance des Egyptiens*, ℣℣. 13-26. 428
21. *Jacob, sentant approcher sa fin, donne ses dernières instructions à Joseph pour sa sépulture*, ℣℣. 27-31............................ 432
22. *Joseph va voir son père malade, qui adopte ses fils Ephraïm et Manassé et les bénit*, XLVIII............... 434
23. *Jacob bénit ses fils, leur donne ses derniers ordres et meurt*, XLIX... 439
24. *Son corps est embaumé et transporté dans le tombeau de ses pères*, L, 1-14......................... 453
25. *Joseph rassure ses frères qui craignaient sa vengeance*, ℣℣. 15-21.. 456
26. *Continuation de son séjour en Égypte et sa mort*, ℣℣. 22-25..... 457

FIN DE LA TABLE DE LA GENÈSE

ADDITIONS ET CORRECTIONS

DANS LE COMMENTAIRE

Page 57, col. 2, l. 8, après : vers l'homme *ajoutez :* (les paroles du texte que la Vulgate rend par : *et sub viri potestate eris*, signifient :« et vers ton mari sera ton désir). »

Page 96, col. 1, l. 8 et 14, au lieu de : irruption : *lisez :* éruption.

Page 166, col. 1, l. 21, après : préférable, *ajoutez :* Remarquons encore que, d'après plusieurs égyptologues, le nom de hébreu צחר Tsohar, traduit dans la Vulgate par *Segor*, désigne ici, non la ville de la Pentapole connue sous ce nom, mais une place forte d'Egypte appelée *Zoar* ou *Zar*, située à l'entrée de l'Ouadi Toumilat actuel (terre de Gessen), ce qui est plus en harmonie avec le contexte. Voy. M. Vigouroux, *Les Livres saints*, etc., t. III, p. 81, note 2, et J. Dümichen, *Gesch. des alt. Ægypt.*, t. I de l'*Allgem. Gesch.* de W. Oncken, 1882, p. 257 et suiv. Kaulen et le P. Cornély ont cru que, au lieu de צחר, il fallait lire avec la version Peshito צחן Tsohan, *Tanis*, ville très ancienne et très célèbre d'Egypte, dont les documents vantent la beauté et la fertilité. Mais l'explication précédente me paraît plus vraisemblable. Toutes deux, du reste, reviennent à peu près au même.